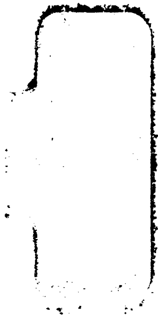
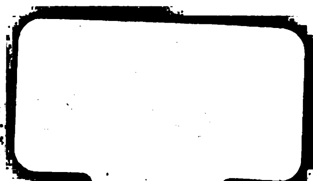












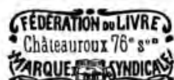


IDÉES GÉNÉRALES DE PSYCHOLOGIE

DU MÊME AUTEUR :

Aristote et l'Université de Paris pendant le XIIIe siècle (Bibliothèque de l'École des Hautes Études — Sciences religieuses). Paris, Leroux, 1904, in-8°..... 2 fr.

Châteauroux, imp. BADEL.



IDÉES GÉNÉRALES DE PSYCHOLOGIE

PAR

G.-H. LUQUET
Ancien élève de l'École normale supérieure
Professeur agrégé de philosophie

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1906

A

L. LÉVY-BRUHL

PROFESSEUR ADJOINT A LA FACULTÉ DES LETTRES
DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

&

H. BERGSON

MEMBRE DE L'INSTITUT
PROFESSEUR AU COLLÈGE DE FRANCE

Hommage reconnaissant
de leur ancien élève

PRÉFACE

Ceci n'est pas le livre d'un psychologue, mais d'un professeur. Et cependant ce n'est pas un manuel de psychologie au sens courant du mot, c'est-à-dire une suite de monographies plus ou moins sommaires sur les différentes opérations psychiques. Le titre même me semble indiquer mon dessein, de présenter les faits particuliers, non pour eux-mêmes, mais seulement comme des exemples et des illustrations des caractères généraux de la vie psychique. On trouvera au chapitre IV des indications sur la méthode dont j'ai usé, et sur la différence entre ces caractères généraux et les lois scientifiques et plus spécialement psychologiques telles qu'on les entend d'ordinaire.

Etant donné le but que je me proposais, on comprendra sans peine que je ne revendique aucune originalité pour les matériaux utilisés dans cette étude. Au contraire, j'ai autant que possible écarté de parti-pris toutes les vues, toutes les indications de détail qui, n'étant pas universellement acceptées par les psychologues, dépasseraient la sphère des résultats acquis et indiscutables de la science psychologique. Sous chacune des remarques de détail, des faits que je signale, j'aurais pu mettre non pas une, mais plusieurs

références. Si je ne l'ai pas fait, c'est d'abord pour ne pas alourdir cet essai qui, pour atteindre son but, pour être avant tout maniable, devait être aussi bref et aussi concis que possible. C'est aussi parce que j'aurais été souvent fort embarrassé pour mettre une référence précise sous des remarques qui se trouvent partout et nulle part. C'est enfin parce qu'il n'est besoin d'aucune autorité pour étayer des constatations empiriques que le lecteur sera toujours à même de répéter sur sa propre conscience. Il me suffirait de déclarer une fois pour toutes qu'il n'y a rien d'original dans les pages qui suivent, sinon peut-être la disposition systématique des matériaux utilisés, si je ne considérais comme un devoir d'indiquer expressément l'origine de mon idée directrice elle-même, bien qu'elle soit évidente pour tout lecteur un peu informé. L'orientation générale de ce livre a été déterminée par l'influence profonde qu'ont exercée sur moi les idées de M. Bergson, *que j'ai eu l'heureuse fortune d'avoir comme maître de conférences à l'Ecole normale. Sa doctrine n'étant connue du public que par les applications particulières qu'il en a tirées dans ses livres publiés, je me suis proposé de remonter, par une méthode régressive, de ces corollaires aux principes fondamentaux qu'ils impliquent, s'il ne les a pas expressément et dogmatiquement formulés, et, ces principes une fois dégagés, d'en tirer les conséquences non seulement dans les directions où il les a développées lui-même, mais dans tout le domaine de la vie psychique, en les confrontant constamment avec l'expérience. Si l'histoire de la philosophie ne fournissait un certain nombre d'exemples de disciples désavoués par les maîtres dont ils se réclamaient, je me qualifierais volontiers de bergsonien orthodoxe, et mon vœu le plus cher serait d'être considéré pour ce livre, par le public et par M.* Bergson

lui-même, comme étant avec lui dans un rapport analogue à celui de Wolff *à* Leibniz. *Essayer de mettre du* Bergson *à la portée de candidats au baccalauréat est une originalité assez grande pour que je n'en revendique pas d'autre.*

Cet exposé étant essentiellement un essai de vulgarisation, j'ai procédé d'une manière exclusivement dogmatique. Je n'ai rien dit des théories psychologiques que je n'approuve pas, car leur critique eût nécessité des développements qui allongeraient outre mesure ce travail et lui enlèveraient son caractère élémentaire ; et d'autre part, comme le fait très justement remarquer Descartes, *il y a un grand inconvénient pédagogique à juxtaposer à la théorie qu'on expose celles que l'on rejette, même en les accompagnant de leur critique, car toutes ces théories opposées risquent de se confondre dans l'esprit du lecteur et de donner naissance à des idées confuses et fausses. L'un des principaux obstacles que rencontre le savant et en particulier le psychologue, c'est qu'il ne voit pas les faits tels qu'ils sont parce qu'entre eux et lui s'interposent, comme autant de milieux déformateurs, les opinions des savants qui l'ont précédé. Si l'on porte des lunettes noires, il faut les enlever pour bien voir la couleur d'un paysage. Mais le lecteur n'étant pas, par hypothèse, un professionnel, n'ayant pas ces lunettes sur le nez, il serait peu raisonnable de commencer par les lui mettre pour le simple plaisir de les lui retirer aussitôt. Je lui demanderai donc de me faire crédit, et de vouloir bien admettre que je connaissais les théories dont je ne parle pas et que j'ai de bonnes raisons de leur préférer celle que je propose. D'ailleurs, pour le sujet actuel, ce procédé ne présente aucun inconvénient. En effet, l'unique motif de l'exclusion des théories que je rejette étant que ces théories sont par quelque côté contredites par l'ex-*

périence, l'exposé même de la théorie soutenue contient implicitement la critique des autres ; la justification des vues présentées se trouve dans le seul examen des faits, et c'est à chacun de voir, par sa réflexion personnelle sur sa conscience, si mes remarques concordent avec ce qu'il peut constater lui-même en lui.

Cette façon de procéder m'était imposée par le public à qui ce livre est spécialement destiné. Je serais assurément très heureux qu'il trouvât des lecteurs dans le grand public, et je crois également qu'il pourrait rendre des services aux personnes qui ont à enseigner la psychologie sans la savoir [1]. Mais, professeur de philosophie, c'est aux étudiants et surtout aux élèves de la classe de philosophie que j'ai songé avant tout en l'écrivant, et je souhaiterais que l'expérience donnât un démenti à mon éditeur me déclarant qu'un livre de philosophie qui ne fût pas un manuel n'avait aucune chance de succès de ce côté.

Je voudrais donc indiquer brièvement ce que des élèves de philosophie pourront trouver dans ce livre, et de quelle façon ils devraient l'utiliser pour en tirer tout le parti possible. Ils n'y trouveront pas et devront chercher dans d'autres livres ou dans leurs cours (car je ne prétends nullement me substituer à leur professeur) les développements de détail dont ils ont besoin pour des fins pratiques ou désintéressées [2]. Mais les idées exposées ici pourraient jouer pour

1. Ces personnes existent. Pour m'en tenir à l'enseignement secondaire, je me bornerai à l'exemple suivant : dans maint collège, l'enseignement de la philosophie est confié à un professeur de lettres ou d'histoire, qui ne sait guère de philosophie que ce qu'il a retenu de ses classes et ce qu'il a pu en apprendre en l'enseignant.

2. En particulier, j'ai presque entièrement laissé de côté, comme ne rentrant pas dans le cadre de cette étude, les étroites relations du physique et du moral.

eux un rôle analogue à celui des leitmotive. *Elles leur donneront une orientation générale qui leur permettra de mieux comprendre les expositions de détail sur les diverses opérations psychiques, celles-ci n'étant que des applications particulières des caractères indiqués ici dans toute leur généralité ; et inversement les détails contenus dans ces expositions préciseront et confirmeront les vues indiquées ici d'une façon sommaire.*

D'ailleurs, malgré mon souci de brièveté, je ne me suis pas absolument interdit les digressions. De même — s'il est permis de comparer les petites choses aux grandes — qu'il arrive à PLATON *de développer pour eux-mêmes les mythes qu'il introduit a titre symbolique dans ses dialogues, je n'ai vu aucun inconvénient à entrer dans quelque détail à propos des faits auxquels j'avais à faire allusion. Comme l'enseignement ne procède pas moins, sinon plus, par suggestion que par énonciations directes et expresses, et que souvent la perspective du décor ne nuit pas à l'intérêt de l'action qui se passe à l'avant-scène, je n'ai pas toujours eu le courage, quand les besoins de ma thèse m'avaient amené à lever le rideau sur un phénomène particulièrement intéressant, de le laisser retomber immédiatement, une fois la démonstration faite. J'ai tâché seulement que ces développements ne fissent jamais perdre de vue l'enchaînement des idées. Peut-être même me reprochera-t-on de n'avoir pas reculé devant des « transitions grosses comme des cables » et d'avoir marqué avec trop d'insistance et de lourdeur la charpente de mon exposition. Mais on n'enfonce un clou qu'en frappant dessus à coups répétés, et je n'ai pas hésité, toutes les fois que l'alternative s'imposait, à sacrifier l'élégance à la solidité.*

La destination de cet ouvrage, le désir qu'il soit moins

un livre de lecture qu'un instrument de travail, excuseront peut-être deux procédés didactiques et un peu pédantesques auxquels j'ai cru devoir recourir. Le premier est la division des chapitres en paragraphes nettement distincts dont chacun développe une idée spéciale. Pour ne pas rebuter le lecteur, je n'ai pas fait précéder dans le texte chaque paragraphe du titre correspondant, mais simplement d'un numéro plus discret renvoyant à la table placée à la fin du volume. On pourra, après avoir lu un chapitre, se reporter à cette table pour en saisir le plan d'ensemble. D'autre part, des numéros placés entre parenthèses renvoient à d'autres paragraphes où sont justifiées les propositions énoncées en cet endroit. Je vois à ce procédé plusieurs avantages notables. D'abord, ces renvois ont pour effet de donner l'impression de la complexité et de l'unité de la vie psychique, en montrant que ce qui est exposé à chaque instant n'est qu'une façon différente d'exprimer ce qui a été exposé auparavant ou le sera dans la suite. Si multipliés qu'ils puissent paraître, ces renvois eussent pu l'être bien davantage, et à vrai dire, à propos de chaque paragraphe il eût fallu renvoyer à tout le reste de l'ouvrage. Ils ont encore l'utilité pratique de faire revoir à propos de chaque lecture nouvelle ce qu'on aura vu auparavant, et par suite de le faire apprendre sans qu'on s'en doute ; grâce aux associations multiples qu'ils établissent, lorsque l'élève attentif reverra un paragraphe, l'ensemble de l'ouvrage s'évoquera tout entier sous forme obscure, et un simple travail de discrimination, d'abord réfléchi, puis de plus en plus automatique, lui fournira la partie spéciale dont il aura besoin, par exemple pour traiter une dissertation. Enfin, dernier avantage, d'ordre pédagogique, et le plus important peut-être, ils pourront développer chez l'élève la réflexion, l'aptitude à reconnaître une même

idée dans des développements et sous des expressions différents à première vue. C'est là, à mon sens, la façon vraiment philosophique de faire de la philosophie, celle-ci, au moins dans l'enseignement secondaire, valant moins par les connaissances qu'elle peut fournir que par les habitudes qu'elle fait contracter à l'esprit, et, pour en revenir à une formule banale, mais pleine de sens quand on l'approfondit, étant essentiellement une gymnastique intellectuelle.

Je tiens, en terminant, à exprimer toute ma gratitude à M. Ribot *qui, en accueillant dans la* Revue philosophique *le chapitre IV de cet essai, m'a permis d'espérer que le public y pût trouver quelque intérêt.*



CHAPITRE PREMIER

LA CONSCIENCE SPONTANÉE

1. La psychologie a pour objet l'étude de ce qu'on appelait autrefois l'âme et qu'on préfère aujourd'hui, à juste titre, désigner par le terme moins métaphysique et plus précis de conscience. Phénomène psychique ou état de conscience, c'est tout un.

2. On s'attendrait à ce que, pour compléter la définition de la psychologie, définie l'étude de la conscience, nous définissions à son tour la conscience : mais pour le moment cette définition est impossible. Si nous étions capables de définir la conscience, c'est que nous la connaîtrions et nous n'aurions plus besoin de l'étudier. Toutes les définitions empiriques, les définitions des choses où des faits que nous révèle l'expérience, étant le résumé de la connaissance qu'on en a, ces définitions ne peuvent se trouver qu'à la fin de la science. Au début, on doit se contenter d'une vague description qui est à la définition précise ce que le sentiment est à l'idée. La psychologie, comme toute science, a pour point de départ, non la connaissance précise des faits qu'elle étudie et qui en constituent la matière, connaissance qui ne peut être atteinte qu'au terme de la science, mais un sentiment vague que l'étude a justement pour but de préciser, de purifier en quelque sorte en le dégageant des éléments

étrangers qu'il contenait à l'origine, par une série de rectifications analogues à celles que l'industrie fait subir au minerai pour en extraire le métal à un degré de pureté aussi grand que possible, ce qui permet ensuite au chimiste de déterminer avec exactitude les propriétés caractéristiques de ce métal. En d'autres termes, spontanément et naturellement, on a de la conscience une connaissance claire, mais non distincte, la clarté d'une idée consistant dans la possibilité de reconnaître l'objet correspondant parmi les autres, de ne pas le confondre avec eux, tandis que la distinction consiste dans la connaissance précise des différents caractères ou propriétés de cet objet considéré en lui-même.

3. Comme tout ce qui est objet de sentiment, on ne pourrait faire comprendre ce qu'est la conscience, en expliquer la nature à celui qui en serait privé, pas plus qu'aucune explication scientifique n'arriverait à donner à un aveugle la notion du rouge. Mais précisément, le caractère le plus immédiat de la conscience est qu'aucun homme n'en est privé, au moins à l'état normal. S'il y a un être conscient, par définition c'est l'homme. En quoi consiste donc cette conscience, dont chacun de nous sent l'existence en soi-même ? Elle consiste dans ce fait que l'homme a la connaissance de ses états internes, tout au moins de certains. C'est ce sentiment de la conscience, caractéristique de l'homme à l'état normal, que les pages suivantes se proposent, par une série d'approximations successives, de transformer en connaissance distincte, exacte et précise.

4. Pour préciser cette connaissance rudimentaire que chacun a de la conscience, il est indispensable de prendre garde, pour s'en défendre, à une illusion qui se présente naturellement au début de la psychologie comme au début de toute science. Toute science qui commence est l'étude de quelque chose d'encore inconnu, et comme

l'on ne peut se représenter l'inconnu qu'à l'image du connu, on a une tendance naturelle à se représenter l'objet de cette science nouvelle à l'image de ceux des autres sciences déjà constituées. C'est là un préjugé qui quelquefois peut se trouver juste, mais qui, dans la plupart des cas, est une source d'illusions et d'erreurs et le principal obstacle aux progrès scientifiques. Car, à tout le moins, rien ne nous garantit que cet objet nouveau ressemble aux anciens, puisqu'on ne le connaît pas encore ; et il y a même des présomptions pour qu'il ne leur ressemble pas, sans quoi il n'y aurait pas lieu d'instituer pour l'étudier une science nouvelle. Or, il se trouve que, pour plusieurs raisons, dont la principale est l'utilité pratique (147), l'humanité au cours de son évolution, et chacun de nous au cours de son évolution individuelle, a commencé par étudier le monde extérieur. Ce n'est que plus tard que notre esprit se retourne sur lui-même ; encore ne le fait-il pas chez tous. C'est ce qui explique que la psychologie soit la dernière née des sciences et que les programmes scolaires ne la présentent qu'en fin d'études. Il en résulte une tendance spontanée et presque invincible à se représenter le monde psychique à l'image du monde physique.

Et cette illusion primordiale ne se rencontre pas seulement dans la connaissance vulgaire que les hommes les moins cultivés peuvent prendre de leur vie interne, mais encore dans la connaissance scientifique en laquelle se prolonge cette connaissance vulgaire chez les spécialistes, pour la psychologie comme pour tous les autres objets d'étude. La psychologie naissante n'a pas échappé à la tendance, commune à toutes les sciences en voie de formation, à concevoir la réalité qu'elle étudie sur le type des réalités étudiées par des sciences plus avancées (chapitre IV). Mais, de même aussi que pour les autres sciences, à la période de tâtonnements paraît avoir succédé pour la

psychologie une période d'organisation, et elle semble en voie de se constituer comme science indépendante. Après avoir cherché d'abord à se modeler sur les sciences déjà constituées, la psychologie semble être parvenue à se faire de la vie psychique, du fait psychique, une représentation qui soit exclusivement psychique. C'est cette représentation que nous tâcherons, sans sortir des généralités, de préciser dans la mesure du possible, en opposant le domaine des faits psychiques au domaine des faits physiques.

Etant donné que la logique n'est autre chose que l'ensemble des règles d'après lesquelles l'esprit fonctionne en vertu de ses habitudes antérieures, notre esprit est accoutumé à une logique fondée sur la considération du monde extérieur. Par suite, il faut s'attendre à ce que la conscience, l'objet psychique, présente au premier abord un aspect paradoxal et illogique. C'est ce qui arrive au début de toutes les sciences. L'esprit, habitué aux caractères que présentent les objets des sciences antérieures, est surpris de voir unis ensemble les caractères que réunit l'objet nouveau, et dont la réunion en fait la nouveauté. Par suite, l'objet d'une science nouvelle paraît d'abord frôler la contradiction, et ce n'est que peu à peu que cette apparence disparaît par l'accoutumance à cet objet. Pour n'en citer qu'un exemple emprunté aux sciences les plus éloignées de la psychologie, les mathématiques, le calcul infinitésimal a semblé une absurdité aux premiers mathématiciens qui en ont entendu parler, puisqu'il se propose d'exprimer par des nombres, quantités discontinues, les quantités continues. Aujourd'hui cette contradiction ne choque plus aucun mathématicien : on s'y est habitué. Nous pouvons appliquer à la psychologie le mot attribué à d'Alembert répondant à un débutant que scandalisait cette contradiction apparente : « Allez de l'avant, la foi vous viendra ». Si la psychologie constitue à juste titre

une science spéciale, si la vie psychique est une réalité *sui generis*, elle doit présenter pour l'étudiant novice et non initié un caractère paradoxal. En d'autres termes, dans la conscience, des caractères qui semblent contradictoires pour la logique habituelle, fondée sur les habitudes d'un esprit qui jusque-là s'est occupé exclusivement du monde extérieur, non seulement ne s'excluent pas (comme le rond et le carré appliqués comme attributs à une même figure géométrique, la couleur blanche et la couleur noire à un même objet), mais s'appellent.

5. La conscience ou l'objet psychique présente au premier examen, on pourrait presque dire avant tout examen, cette contradiction apparente qu'elle réunit deux caractères qui sont toujours séparés dans le monde objectif : elle est à la fois, d'une part une existence, une réalité, un objet ou un être, d'autre part une représentation, une image, une connaissance. On pourrait comparer la conscience à un œil qui se verrait lui-même. La comparaison a déjà été faite, et faite précisément pour nier *a priori* la possibilité de la psychologie : l'œil, disait-on, ne se voit pas lui-même ; il est impossible, au théâtre, d'être à la fois sur la scène et dans la salle ; on ne peut pas se mettre à la fenêtre pour se regarder passer dans la rue. Mais opposer ainsi à la psychologie la question préalable, c'est dénier *a priori*, c'est-à-dire sans raison, aux phénomènes psychiques toute originalité, c'est les obliger malgré eux à être coulés dans le même moule que les phénomènes physiques ; c'est en un mot les détruire. On n'a pas le droit de nier *a priori* l'existence de la conscience. Il faut seulement se demander si oui ou non, en fait, quand on a un phénomène psychique, on est, au moins dans la plupart des cas, averti de son existence. Or sur ce point la négation est impossible : « *non sentimus nisi sentiamus nos sentire* » ou, comme dit MALEBRANCHE, « c'est même chose à l'âme d'éprouver une douleur et de

savoir qu'elle l'éprouve ». C'est ce qu'exprime en gros la psychologie classique en disant que la connaissance par la conscience est immédiate, c'est-à-dire que non seulement aucun intermédiaire ne s'interpose entre le connaissant et le connu, mais encore que le connaissant et le connu ne font qu'un, ne sont que le double aspect d'une réalité unique.

En résumé, la connaissance du fait psychique ne fait qu'un avec son existence même ; l'existence du fait psychique se double de sa connaissance par lui-même ; en d'autres termes, la connaissance, qui est médiate dans le cas des objets extérieurs, que nous ne connaissons que par l'intermédiaire des sens, est intuitive et immédiate dans le cas des phénomènes psychiques, qui nous sont révélés par la conscience.

CHAPITRE II

LE MOI & LA DURÉE

6. Tout état de conscience est à la fois une existence et une connaissance; tel est le premier aspect paradoxal du phénomène psychique, le premier caractère par lequel il s'oppose au phénomène physique. Mais en parlant de l'état de conscience actuel comme d'une sorte d'absolu se suffisant à lui-même, nous n'exprimons qu'une partie de la réalité psychique. Les formules « *non sentimus nisi sentiamus nos sentire* », « c'est même chose à l'âme d'éprouver une douleur et de savoir qu'elle l'éprouve », contiennent un terme qui dépasse la connaissance de l'état psychique actuel par lui-même, « *nos* », « l'âme », ce que la psychologie appelle le moi, le sujet ou la personne. La conscience d'une doulenr ne nous apparaît pas uniquement comme la connaissance de la douleur par elle-même, mais comme la connaissance par moi de cette douleur. On exprime couramment ce fait incontestable en disant que la conscience est la connaissance que le moi a, non seulement de ses états actuels, mais encore de ses états passés, et même jusqu'à un certain point de ses états futurs. Mais cette formule n'est pas rigoureusement juste, n'exprime pas pleinement la réalité. Le moi ne peut pas connaître quelque chose, puisqu'il n'a pas d existence actuelle; ce qui a une existence actuelle, ce n'est pas le

moi, mais l'état actuel. La formule courante intervertit donc le rapport entre le connaissant et le connu; la conscience n'est pas la connaissance de l'état actuel par le moi, mais la connaissance du moi par l'état actuel. Cette modification de la formule n'a qu'un intérêt logique; en fait, peu importe que l'on intervertisse le rapport entre le connaissant et le connu, puisque le caractère fondamental de la vie psychique est qu'en elle le connaissant et le connu ne font qu'un. Mais au point de vue d'une étude précise, cette modification est importante, en ce qu'elle nous indique exactement, et sans faire appel à des théories métaphysiques toujours discutables, en quoi consiste au juste le moi, c'est-à-dire la conscience sous sa forme complète. Le moi est la connaissance par l'état actuel, non seulement de cet état lui-même, mais encore de l'ensemble des états qui l'ont précédé, ces états tant actuel que passés étant réunis sous le terme commun de moi. En un mot, le moi consiste dans la fusion, au point de vue de la connaissance, du présent et du passé de la vie psychique; et puisque dans la vie psychique existence et connaissance ne font qu'un (5), nous pouvons nous attendre à retrouver dans le moi considéré comme un être cette fusion que nous venons de constater dans le moi considéré comme une connaissance. Certes le progrès de la philosophie, depuis ses débuts jusqu'à nos jours, nous semble pouvoir se caractériser par la substitution du point de vue idéaliste au point de vue réaliste, c'est-à-dire par ce changement d'attitude qui consiste à conclure, non du connu au connaissant, mais du connaissant au connu. Mais, cette réserve faite, la fusion dans la conscience du présent et du passé, que nous venons de constater au point de vue de la connaissance, n'est pas moins réelle au point de vue de l'existence. Toute la vie passée de la conscience — et même au moins une partie de sa vie future — est présente dans l'état présent; le présent, selon la formule de

Leibniz, est plein du passé et gros de l'avenir. La conscience ne peut se représenter que par une image telle que celle, devenue classique depuis W. James, d'un courant, d'un ruissellement *(stream of thought)*. Il est impossible de se représenter une discontinuité dans la conscience, en entendant par là une coupure, un intervalle vide de conscience qui séparerait la conscience d'avant de la conscience d'après. Deux cas peuvent se présenter. Ou bien cette interruption de la conscience n'est pas sentie par le sujet (il y a pour une psychologie du dehors des exemples de telles suspensions de conscience). Mais alors la conscience reste continue. Ou bien cette interruption est sentie par le sujet : c'est ce qui se produit par exemple dans le sommeil normal, profond et sans rêves. Mais cela n'empêche nullement la continuité. Au réveil, l'esprit se ressaisit, reprend conscience de son unité à travers ses moments successifs, et rattache au dernier état psychique qui a précédé le sommeil le premier état psychique qui suit le réveil. Les états de ma conscience en tant qu'elle sait les avoir éprouvés présentent des caractères de vivacité, de chaleur, de familiarité, qui ne permettent pas de les confondre avec des états étrangers et font que, malgré une interruption apparente, la conscience est persuadée de sa continuité, de l'identité du moi qui s'éveille avec celui qui s'était endormi. Cela donne à penser que jamais la conscience ne s'arrête ; que, comme le disait Descartes, l'âme pense toujours, de même que le sommeil n'interrompt pas le cours des fonctions physiologiques. C'est ce fait que certains philosophes (Renouvier, Marion) expriment par le nom de solidarité morale. La solidarité morale est l'expression de la continuité de l'individu moral dans le temps, la réalisation concrète de ce qu'on appelait autrefois l'identité psychique (9). Elle consiste en ce que la conscience actuelle d'un homme est en grande partie déterminée par son passé, et que ce qui se présente de nouveau

dans sa conscience n'y entre véritablement qu'en s'adaptant à tout ce que l'expérience antérieure y a déjà introduit et conservé. Et ceci devient d'autant plus vrai que l'individu avance en âge, qu'il perd de la plasticité qui est le propre de l'enfance et de la jeunesse, pour qui les impressions nouvelles sont vives et peuvent être profondes. Par suite, sauf exception, sauf ce qu'on appelait autrefois un coup de la grâce, un homme ne peut, volontairement ou non, changer complètement ; et en étudiant psychologiquement ces conversions brusques, on les trouve analogues à la cristallisation brusque dans une solution sursaturée ; elles étaient longuement préparées. Par exemple pour Pascal il n'y a pas eu rupture brusque avec sa vie antérieure au pont de Neuilly. Une conscience ne change pas tout d'un coup, parce que la proportion et la force de ce qui peut y entrer de nouveau à un moment donné est relativement très petite par rapport à ce qui s'y conserve. L'idée de la substitution d'un sujet à un autre est une idée qui n'est ni psychologique ni scientifique ; ce serait pour ainsi dire la mort du sujet et la création *ex nihilo* d'un nouveau sujet. Il y a analogie et parallélisme entre cette solidarité morale et la solidarité sociale. « L'humanité, a dit A. Comte, se compose de plus de morts que de vivants ». Considérons la génération actuelle, c'est-à-dire 25 ou 30 ans, avec ses mœurs, ses institutions, etc. ; elle vit sur toutes celles qui l'ont précédée, ou plutôt celles-là vivent en elle. Elle peut introduire dans cet acquis quelque chose de nouveau, mais elle ne saurait se flatter de laisser après elle une génération qui diffère complètement de celle qui l'a précédée. Il en est de même dans la vie psychique. Nous exprimerons ce fait par le nom de durée, réservant celui de solidarité pour un autre usage (62).

7. Donc, si la totalité de la vie psychique est inconcevable sans chacun des états de conscience qui en con-

stituent les moments successifs, de même aussi chacun des états de conscience est inconcevable sans la totalité qui se manifeste en lui à un moment donné, mais qui n'a pas commencé avec lui et ne finit pas avec lui. Cela est évident dans la vie psychique normale. Les deux éléments, le moi pur et les états de conscience purs, considérés isolément, ne sont que des abstractions Nous ne saurions nous représenter ce que serait notre moi, sinon un moi gai ou triste, pensant ou voulant ; et d'autre part nous ne pouvons concevoir ce que seraient des états de conscience qui ne seraient pas ceux d'un moi, le nôtre ou celui d'un autre être conscient imaginé par analogie avec nous ; les mots de pensée, sentiment, image, volition, émotion, etc., n'ont de sens qu'avec la supposition que ces états sont ceux d'un certain sujet, que chacun est intimement lié à toute une série d'états qui se prolongent par et en lui.

8. Et ce n'est pas seulement dans la vie psychique normale que l'état de conscience isolé du moi est une abstraction sans réalité ; c'est encore, malgré les apparences contraires, dans la vie pathologique. Dans certains cas morbides, cette abstraction d'un état psychique isolé paraît se réaliser. Les études récentes sur des sujets hypnotisés, hystériques, somnambuliques, ont montré que chez ces sujets certaines images ou idées se détachent de l'ensemble de leur vie psychique, qu'il y a chez eux des phénomènes, psychiques à n'en pas douter, et qui cependant ne sont pas compris dans la conscience que le sujet a de lui-même ; à première vue, on ne saurait mieux les comparer qu'à des feuilles mortes flottant à la surface d'un étang. Mais, comme l'a montré M. Pierre Janet, les anesthésies hystériques ne sont que des anesthésies apparentes ; en réalité les états de conscience ainsi étrangers à la personnalité principale ne restent pas isolés ; il se constitue chez ces sujets une seconde personnalité qui souvent persiste très longtemps. Le cas le plus remarquable est

celui du sujet qui s'appelait Léonie à l'état primitif, Léontine à l'état secondaire, et chez qui M. Janet est même arrivé à susciter une troisième personnalité qui s'appelait Adrienne. On pourrait donc dire que tout état psychique qui ne revêt pas la forme personnelle y aspire, et tend à s'en agréger d'autres pour former une personnalité secondaire. Il n'y a pas de fait psychique, d'état de conscience, sans qu'il y ait en même temps un centre virtuel vers lequel cet état se tourne, un point de convergence de cet état avec d'autres réels ou possibles. En résumé, dans la vie psychique, soit normale, soit pathologique, tout état de conscience fait partie d'un moi ou tend à en faire partie.

9. Mais par là nous voyons se manifester un nouveau caractère paradoxal de la conscience. Ici encore deux attributs qui s'excluent dans le monde physique sont indissolublement unis; ces deux attributs sont l'indentité et le changement. Dire qu'une douleur est ma douleur, c'est dire que l'être qui actuellement éprouve une douleur est le même être qui tout-à-l'heure éprouvait de la joie, ou pour serrer de plus près encore la réalité, c'est dire que la douleur actuelle, qui par le fait d'être une douleur diffère par définition de ce qui tout à l'heure était une joie, est pourtant en un sens la même chose. Il n'y a là qu'une expression concrète de ce que nous énoncions sous forme abstraite en voyant dans le moi la fusion, au double point de vue de l'existence et de la connaissance, du présent et du passé, c'est-à-dire l'identification en fait de deux termes logiquement contradictoires. Il ne s'agit pas ici d'une extériorité et d'une supériorité de la personne par rapport aux états de conscience; le moi est ses états eux mêmes, et pourtant il ne finit pas avec le précédent pour commencer avec le suivant; il consiste dans la continuité de cette succession même: le passé demeure en quelque sorte et se prolonge dans le présent, le présent dans l'ave-

nir. La conscience à un moment donné, c'est le résumé de la totalité de la vie psychique de l'être considéré jusqu'à ce moment; au moment suivant, ce n'est pas un état entièrement nouveau, mais une modification de l'ensemble extraordinairement complexe qui composait la conscience au moment précédent; il y a absorption, fusion d'éléments nouveaux dans l'état préexistant, passage insensible d'une nuance à une autre sans qu'on puisse délimiter au sens propre aucun phénomène, marquer où il commence et où il finit. Un état de conscience est un monde dont Leibniz dit avec raison que l'analyse irait à l'infini. La vie psychique, telle qu'elle s'apparaît à elle-même, est une continuation des états psychiques les uns dans les autres, un certain processus par lequel chacun d'eux vient s'insinuer dans le suivant et s'y conserve sous forme de souvenir tout en s'atténuant et en se déformant. Elle n'a rien de commun avec une mosaïque composée de petits cailloux juxtaposés. C'est une chaîne si l'on veut, mais dont on ne saurait considérer les anneaux comme extérieurs non plus que comme intérieurs les uns aux autres, car intériorité et extériorité n'ont de sens que dans l'espace. Si l'on veut emprunter au monde physique une image qui ne donne d'ailleurs qu'une idée lointaine de cette forme toute particulière de la succession, il faudrait penser à des couleurs successives d'un spectre qui iraient se fondre les unes dans les autres, ou encore non pas à une ligne qui irait toujours en se prolongeant, mais à un de ces cercles qu'on fait dans l'eau en y jetant des pierres, cercle qui va toujours s'élargissant, restant lui-même et pourtant devenant autre chose. Mais aucune de ces images n'est aussi claire que le sentiment immédiat de la continuité et du développement de la vie psychique donné à et par la conscience. Pour en avoir la conscience complète et claire, nous n'avons à faire aucun effort; au contraire, comme le disait Descartes pour l'union de l'âme et du corps, il faut que

nous nous laissions vivre, que nous nous laissions en quelque sorte porter le long du cours de notre vie psychique.

La durée est la vie intérieure elle-même envisagée comme une diversité qui se renouvelle toujours, mais de telle façon qu'il n'y ait jamais discontinuité, le passé tenant toujours amoindri et réduit dans le présent. C'est donc la fusion de l'identité et du changement ; du changement parce que s'il y avait identité pure, immutabilité absolue, il n'y aurait aucune succession ; de l'identité parce que si rien ne se conservait du passé dans le présent, il y aurait un perpétuel recommencement du présent, mais pas de durée. L'identité psychique n'est pas absolue ; dans le même homme considéré à 15 ans et à 50, il y a eu des changements. C'est là, selon TARDE, le fondement psychologique de la prescription, qui s'explique non seulement, comme l'amnistie, par une sorte de nécessité sociale, par des raisons de convenance et d'opportunité, mais parce qu'au bout d'un certain temps, d'ailleurs difficile à déterminer, l'homme qu'on punirait n'est plus celui qui a commis l'action punissable. Cette identité psychique est analogue à l'identité morphologique qui subsiste à travers le tourbillon vital. A la conception ancienne d'une identité statique, immuable, il faut substituer une identité dynamique, la persistance à travers le changement du système de groupement des éléments qui constituent la personnalité. Le changement de l'être est une assimilation ; les éléments qu'il s'incorpore changent par le seul fait d'entrer en lui ; ils entrent dans le système qui constitue son identité. Toute action qui s'exerce sur la conscience est toujours une action diffuse ; la vie de la conscience est une évolution perpétuelle sans contours fixes. Par suite, toute image empruntée au monde physique est impuissante à rendre cette relation entre la personne et ses états successifs, et ne peut que nous induire en erreur. Il faut donc se résigner, ou à définir l'identité de la per-

sonne d'une façon purement négative en l'opposant à l'identité d'un objet matériel, ou à en évoquer le sentiment simple, inanalysable, tel qu'il est donné à la conscience de chacun de nous.

10. Par là s'explique à la fois l'existence et la fausseté au moins relative des deux doctrines psychologiques opposées appelées phénoménisme et spiritualisme. Celle-ci voit dans le moi une substance immuable qui assiste indifférente au déroulement des états de conscience ; celle-là ne voit dans le moi qu'une succession, une collection d'états de conscience isolés les uns des autres, dont le premier aurait cessé quand le second se produit. Nous n'avons pas ici à critiquer en détail chacune de ces théories ; il nous suffit d'en montrer le vice commun. L'une fait du moi une identité absolue, l'autre un changement absolu ; mais bien qu'antithétiques, toutes deux reposent sur ce postulat commun qu'identité et changement sont deux caractères qui s'excluent, et que par le seul fait d'attribuer l'un au moi, il faut nécessairement en nier l'autre. C'est là une vue *a priori* que nous nous refusons à admettre, au nom de l'expérience. Que ces deux caractères s'excluent réellement dans le monde physique, c'est un point qui pourrait être discuté ; mais à supposer qu'ils s'excluent dans le monde physique, il n'en résulte nullement qu'ils s'excluent dans la vie psychique. Au contraire l'examen impartial et sans prévention de la vie psychique, telle qu'elle se présente à la conscience spontanée, nous montre en elle la fusion du présent et du passé, de l'identité et du changement. Nous n'en voulons d'autre preuve que le fait incontestable et incontesté de la mémoire, qui est, au point de vue de l'existence, la survivance du passé dans le présent, au point de vue de la connaissance, la connaissance du passé par le présent. Qu'on le veuille ou non, il est impossible de fermer les yeux devant un fait aussi évident ; et si

notre logique s'attend avant tout examen et exige contre l'expérience que les phénomènes pyschiques présentent les mêmes caractères que les phénomènes physiques, si elle désire que des attributs contradictoires dans le domaine physique s'excluent également dans le domaine psychique, c'est notre logique qui a tort.

11. Et ce qui est vrai de la vie psychique dans sa totalité ne l'est pas moins, comme on pouvait s'y attendre, de chacun des moments par lesquels elle passe. On a souvent nié la réalité du présent ; en procédant par définition abstraite, le présent semble n'être, comme dit Aristote, que la limite perpétuellement mouvante entre le passé et l'avenir, et n'avoir aucune durée. Le présent est pour ainsi dire insaisissable par définition ; s'il n'est pas encore, c'est de l'avenir ; s'il est, c'est déjà du passé. Au moment où je saisis le présent, où j'essaie de le fixer par l'attention, il n'est déjà plus le présent, car ce sur quoi notre attention se porte nous apparaît comme passé. « Le moment où je parle est déjà loin de moi » ; il y a là une source abondante de développements littéraires, et les morales religieuses en ont conclu que la vie présente, total d'instants dont chacun est égal à 0, doit être sacrifiée à la vie future, qui est l'éternité. Mais dans la réalité psychique, on s'aperçoit que le présent sensible, ce que la conscience appelle le présent, à savoir le morceau de la vie psychique que la conscience saisit dans une même intuition, n'est pas quelque chose d'aussi inappréciable et insaisissable ; il a une durée réelle ; ou si l'on aime mieux, en fait la conscience ne passe pas par des infiniment petits de durée qui seraient chacun à son tour le présent, mais retient à chaque instant dans la région perceptible la portion immédiatement antérieure de la vie psychique ; et c'est cela qui constitue le présent apparent, c'est-à-dire psychiquement réel. Les notes d'une même mesure de musique, l'apparition d'un météore semblent

être saisis d'une manière instantanée. Tous les moments de la vie psychique présentent cette prolongation d'eux-mêmes après leur cessation qui constitue pour la sensation les images consécutives. Il y a là un élément de composition du temps, un élément de durée saisissable pour nous, qui a un commencement et une fin. Nous n'en saisissons pas d'abord le commencement, puis la fin, pour en inférer qu'il y a eu un intervalle ; il s'agit ici de l'expérience immédiate d'une certaine durée, durée variable, mais qui n'est pas nulle et peut se mesurer, comme le prouvent les travaux du laboratoire de Leipzig (WUNDT et ses élèves).

CHAPITRE III

LA CONSCIENCE RÉFLÉCHIE & L'ANALYSE PSYCHOLOGIQUE; CLASSIFICATION DES PHÉNOMÈNES PSYCHIQUES

12. Les renseignements que la conscience nous fournit sur notre vie psychique sont les seuls que nous puissions avoir sur cette réalité. Il en va comme d'un document historique où nous pouvons constater des inexactitudes et des lacunes, que nous pouvons rectifier ou compléter, mais qui est la seule source que nous possédions sur un événement passé. Il est donc essentiel de connaître la valeur de ce témoignage, pour en corriger si possible les insuffisances et les erreurs.

13. Du caractère immédiat de la connaissance par la conscience, la psychologie classique déduisait que cette connaissance est infaillible et totale : infaillible puisque, le connaissant et le connu ne faisant qu'un, aucun milieu déformateur ne peut s'interposer entre eux ; totale puisque tout fait psychique étant par définition un phénomène de conscience, un fait qui échapperait à la conscience serait étranger à la vie psychique. Mais les considérations précédentes commencent à nous habituer à n'accepter les conclusions logiques en psychologie que sous bénéfice

d'inventaire, à les confronter avec l'expérience, qui doit décider en dernier ressort. Que valent à ce point de vue les déductions de la psychologie classique ?

Tout d'abord, il est bien évident que, comme dans toute déduction logique, la valeur de la conclusion est subordonnée à celle des prémisses. On part du caractère immédiat de la connaissance par la conscience ; mais ce caractère est-il absolu, sans restriction ? La psychologie classique aurait raison si elle se contentait de dire que le scepticisme le plus extravagant n'atteint pas la constatation de l'état de conscience par lui-même, ce que les philosophes grecs appelaient le φαίνεται. La connaissance par la conscience serait immédiate si elle se bornait à la connaissance de l'état de conscience par lui-même. Mais elle ne se borne pas là ; elle est aussi la connaissance par l'état actuel de l'ensemble des états antérieurs qui avec lui constituent le moi (6). En d'autres termes, le contenu d'un état de conscience actuel n'est pas tout entier actuel. Il en résulte que, dans ce que la conscience nous révèle à un moment donné, il est indispensable de distinguer soigneusement ce qui est réellement actuel et ce qui est le résultat, le résidu d'expériences précédentes ou d'états antérieurs. Or si nous nous considérons à l'état adulte, l'analyse psychologique nous montre dans ce que nous croyons révélé immédiatement par la conscience, actuellement donné dans la conscience, une part extrêmement grande de la mémoire et de l'habitude. Ainsi dans la perception je crois avoir la conscience immédiate de percevoir un objet. Mais l'analyse de la perception, déjà entreprise au début du XVIIIe siècle par Berkeley, continuée par les idéalistes anglais, Hume et Mill, par les psychologues modernes, Bain, Spencer, Taine, Helmholtz, Wundt et tant d'autres, montre que la prétendue simplicité et irréductibilité de la perception est une illusion grossière ; ce que cette perception contient d'immédiat

n'en est qu'une part extrêmement petite, par exemple telle ou telle sensation visuelle consécutive à une impression rétinienne, et tout le reste, loin d'être immédiat, est un cas de mémoire organisée (93). De même, il a fallu les raisonnements de BERKELEY, confirmés par l'expérience, pour distinguer dans notre représentation de l'espace un espace visuel et un espace tactile. De même encore, il semble à la conscience spontanée que nous localisions nos sensations en même temps que nous les éprouvons, alors qu'en réalité, la localisation est un phénomène spécial, séparé de la sensation par un intervalle mesurable. De même enfin, ce n'est qu'après un très long travail que la conscience arrive à distinguer les perceptions des souvenirs et des images (139), alors qu'un examen superficiel de notre vie psychique actuelle laisserait supposer que cette distinction a toujours existé comme elle existe pour notre conscience adulte.

14. Si la connaissance par la conscience nous révèle à la fois un ensemble d'éléments dont une partie seulement sont actuels dans le sens rigoureux de ce terme, elle n'est aussi qu'en partie immédiate, et par suite qu'en partie infaillible. Là où il y a véritablement donnée immédiate de la conscience, l'erreur ne saurait s'introduire ; ainsi si j'éprouve une douleur, il est absolument certain que je l'éprouve, et même un malade imaginaire ou un halluciné éprouve bien réellement la douleur ; subjectivement l'erreur n'existe pas. Mais si l'erreur ne peut pas se glisser dans la connaissance par la conscience actuelle d'un état actuel, elle peut se glisser dans la connaissance par la conscience actuelle des faits passés incorporés dans cet état psychique. C'est déjà une première erreur de la conscience, une première limitation de son infaillibilité, de prendre pour une donnée immédiate de la conscience ce qui est le résultat de toute une élaboration antérieure. Nous nous trouvons donc ici dès l'abord en présence de ce

problème considérable : séparer dans nos états psychiques ce qui est une donnée immédiate de la conscience et ce qui provient des états et acquisitions antérieurs. Pour faire ce départ avec exactitude, il faudrait une psychologie presque achevée. Mais si nous n'avons pas pour le moment à résoudre ce problème, il est indispensable de le poser. On comprend alors que J. Sully ait pu écrire un livre sur *les illusions de la conscience*, et que M. Bergson en ait consacré un autre à rechercher *les données immédiates de la conscience.*

15. Nous venons de voir que la conscience pèche par excès dans les renseignements en apparence immédiats qu'elle nous donne sur notre vie psychique. Mais elle est encore faillible en un autre sens ; elle pèche aussi par défaut. Ou plutôt ce n'est pas elle qui est en faute, mais les psychologues qui lui demandent un travail pour lequel elle n'est pas faite. Ils veulent en faire un instrument d'investigation scientifique ; ils lui demandent de nous donner d'une façon infaillible l'analyse et la classification des faits psychiques, de nous dévoiler les relations constantes de ces phénomènes. Mais cela, la conscience ne peut pas le faire et n'a pas à le faire. Son rôle est de nous révéler en bloc la totalité de notre état de conscience actuel, ou l'élément qui en est en effet la partie immédiate : j'ai froid et je sens que j'ai froid. Cette tâche qui est la sienne, elle s'en acquitte à merveille ; mais il ne faut pas s'étonner qu'elle échoue quand on lui demande autre chose, comme si un chimiste attendait d'une bascule qu'elle effectuât d'une façon infaillible des pesées de précision. La conscience ne va pas d'elle-même à l'analyse des éléments qui accompagnent dans l'état de conscience l'élément véritablement immédiat, central et de premier plan, comme les harmoniques accompagnent le son fondamental. L'incriminer à ce sujet, c'est imiter ceux qui rendent nos sens responsables de ce qu'on appelait autre-

fois erreurs des sens et qu'on appelle aujourd'hui à plus juste titre erreurs de perception (93) ; l'erreur ne provient pas des données brutes des sens, mais de l'interprétation que nous y ajoutons.

Et sans entrer dans le détail, parce qu'il s'agit ici de points contestés, il semble bien y avoir des cas où les deux sortes d'erreurs de la conscience, par excès et par défaut, se combinent d'une manière curieuse. La conscience, laissant échapper certains des éléments constitutifs de son état actuel, substitue à ces éléments réels inaperçus un élément fictif. C'est ainsi que pour SPINOSA, le sentiment vif interne invoqué par DESCARTES en faveur du libre arbitre n'est que l'ignorance des causes de nos décisions volontaires. De même aussi, selon JAMES et d'autres auteurs, le sentiment d'un effort musculaire efférent (sentiment d'innervation) ne serait que la conscience sourde et faussement interprétée des images cinesthésiques[1] du mouvement à accomplir et des sensations cinesthésiques qui accompagnent chacune des phases du mouvement pendant qu'il s'accomplit (72).

16. Mais dire que la connaissance par la conscience pèche par défaut, c'est dire qu'elle n'est pas totale ; et ici encore il faut limiter la valeur que la psychologie classique attribuait à cette connaissance. Par suite du caractère de durée que présente la conscience dans son intégralité, telle que l'exprime le mot moi, la connaissance ne coïncide plus avec l'existence comme dans le cas de l'appréhension d'un état actuel par cet état (5). Il y a dans un état de conscience actuel des éléments qui échappent à la conscience actuelle. En d'autres termes, l'examen im-

1. Nous disons *cinesthésique* et non, selon l'usage courant, *kinesthésique*, conformément à la règle générale de transcription du κ grec, qui donne en français un c (exemple : cœnesthésie de κοινὴ αἴσθησις ; et pour d'autres mots dérivés, comme celui qui nous occupe, de κίνησις, cinétique, cinématique, cinématographe, etc.)

partial de la réalité nous oblige à constater l'existence de l'inconscient. En vertu de la continuation du passé de la vie psychique dans le présent (6), tout notre passé est concentré, avec quelque chose de proprement immédiat, dans l'état actuel: de tout cela, la conscience ne nous révèle qu'une partie; elle n'est donc que partiellement infaillible

17. De ce que nous venons de dire, il résulte que si la conscience spontanée est la base indispensable de l'étude psychologique, parce que c'est la seule qui lui soit fournie, cette condition nécessaire n'est pas suffisante. Ce qu'il y a d'infaillible dans les renseignements qu'elle nous donne sur notre vie psychique est de bien peu d'utilité pour l'étude systématique des phénomènes psychiques, qui aspire à nous donner de la vie interne une connaissance aussi détaillée et aussi précise que possible. Pour reprendre la comparaison indiquée plus haut, une psychologie qui s'en tiendrait à la conscience spontanée s'exposerait aux mêmes déboires qu'un chimiste qui voudrait effectuer avec une bascule des pesées de précision. La connaissance par la conscience spontanée est extrêmement vague et superficielle d'une part, extrêmement bornée de l'autre: la connaissance de l'état actuel seul et sa connaissance dans son ensemble sous une forme complexe et confuse, voilà tout ce qu'elle peut nous donner. La psychologie classique elle-même a dû reconnaître la nécessité de compléter les renseignements de la conscience spontanée par des recherches plus approfondies dont l'ensemble constitue ce qu'on appelle la conscience réfléchie. Nous n'avons pas ici à exposer en détail les procédés employés par cette forme plus scientifique de la conscience, la conscience du psychologue par opposition à la conscience du vulgaire, pas plus qu'à discuter à un point de vue méthodologique la légitimité de ces procédés. Il nous suffit de résumer les résultats obtenus par l'emploi de

cette méthode. Ces résultats, tels qu'ils sont unanimement acceptés, consistent dans une analyse aussi détaillée que possible des éléments des divers phénomènes psychiques, dans la classification de ces faits d'après leurs ressemblances et leurs différences dégagées par l'analyse, enfin (partie beaucoup moins développée et beaucoup plus contestable) dans l'établissement de lois psychologiques, de relations invariables de concomitance et de succession entre les divers phénomènes psychiques.

18. Dans l'unité confuse que nous révèle à chaque instant la conscience spontanée, la conscience réfléchie ou analyse psychologique distingue des éléments, qu'on appelle les faits psychiques. Nous allons résumer les résultats de cette analyse, tels qu'ils sont exposés dans les manuels de psychologie, dont ils constituent souvent tout le contenu positif. En d'autres termes, nous allons donner une sorte d'inventaire de la vie interne, une sorte de carte du domaine psychique, en un mot une classification des phénomènes psychiques.

Nous ferons cette classification aussi bonne, c'est-à-dire aussi systématique que possible. Mais elle ne vaudra pas encore grand chose, car une classification des phénomènes psychiques, pour être vraiment et pleinement systématique, devrait être refaite de fond en comble, ce qui serait évidemment déplacé dans un ouvrage de vulgarisation. Nous sommes obligés de nous contenter d'organiser les résultats actuels de l'étude psychologique, fondée sur la conscience réfléchie. Mais la classification obtenue par cette méthode présente d'abord le défaut de manquer de cohésion. Les différentes parties n'en sont pas rattachées les unes aux autres et ne sont point divisées selon le même plan, parce que l'analyse psychologique, qui est le procédé central de la conscience réfléchie, est beaucoup plus soucieuse, comme son nom même l'indique, de séparer que de rapprocher, d'analyser et de définir les faits psychi-

ques que d'en marquer les relations. Elle prend telle ou telle partie et, si l'on peut dire, telle ou telle tranche de l'organisme psychique et elle la subdivise le plus qu'elle peut. Elle ressemble à un géographe qui se soucierait uniquement de diviser la France en départements, les départements en arrondissements, etc., sans se préoccuper de situer la France entre les Etats européens limitrophes. D'autre part, ces subdivisions et, si l'on peut dire, ces morceaux du domaine psychique, ce n'est pas le psychologue qui les a délimités. Il a été obligé d'en accepter les limites telles qu'elles lui ont été fournies par le sens commun et le langage courant, qui n'a été fait ni par les psychologues ni pour les psychologues. Par l'étude, les psychologues sont bien amenés à rectifier sur certains points les limites courantes des phénomènes psychiques, mais ces rectifications sont toujours gênées par la crainte de bouleverser des habitudes enracinées depuis longtemps. C'est comme un alignement timide modifiant de loin en loin dans une vieille ville d'Europe le tracé d'une rue trop sinueuse, par opposition au plan tracé en une seule fois et d'une manière réfléchie des cités neuves d'Amérique.

19. En exposant la classification des phénomènes psychiques, nous ne nous faisons donc pas la moindre illusion sur sa valeur scientifique, malgré les quelques améliorations de détail que nous essaierons d'y apporter. Ses défauts ne sont d'ailleurs pas pour nous de grande conséquence, car, comme on le verra au chapitre suivant, nous ne prenons les résultats de l'analyse psychologique que comme un point de départ et utiliserons surtout dans nos recherches ultérieures un procédé tout différent. La classification des faits psychiques ne nous servira qu'à donner, sous une forme commode et plus facile à retenir, la définition des termes que nous aurons à employer par la suite ; nous ne la prenons que comme un vocabulaire de la langue psychologique.

20. Tout d'abord les phénomènes psychiques peuvent se diviser en deux classes : les phénomènes qui sont des connaissances pures et simples et les phénomènes qui sont des actions. Les phénomènes qui sont des connaissances sont de simples constatations de ce qui est, ils sont tournés uniquement vers le présent et ne s'occupent que de l'appréhender ; les autres au contraire sont tournés vers l'avenir ; ce sont des tendances à prolonger l'état actuel ou à y mettre fin ; aussi réunit-on ces derniers phénomènes sous le nom général d'activité, en y faisant rentrer comme simple cas particulier la volonté (109), dont M. de Biran faisait une des trois facultés de l'âme. Le terme d'activité lui-même n'est pas encore pleinement satisfaisant, car les autres phénomènes psychiques sont également des manifestations de l'activité de la conscience. Mais l'usage s'est établi en psychologie de réserver ce nom d'activité aux phénomènes psychiques correspondant aux mouvements musculaires par lesquels notre corps réagit sur le milieu dans lequel il vit, et qui, pour un observateur du dehors, semblent dirigés en vue d'une fin.

La première sorte de phénomènes, ceux que par opposition aux phénomènes d'activité nous avons appelés des connaissances, se subdivisent à leur tour selon la direction de cette connaissance, selon le genre spécial d'objets qu'ils nous font connaître. Les uns nous font connaître les objets extérieurs et pour cette raison sont dits nous donner des connaissances objectives ; ils nous représentent ces objets ; aussi les appelle-t-on encore phénomènes représentatifs. Leur ensemble constitue l'intelligence. Les autres, par opposition à ceux-là, sont les phénomènes affectifs, dont l'ensemble constitue la sensibilité. Ils ont pour objet non plus des objets extérieurs, mais ce que par opposition à ces objets on a pris l'habitude d'appeler le sujet, c'est-à-dire la conscience ou le moi lui-même. Les

phénomènes de sensibilité et d'intelligence, tout en étant les uns et les autres des connaissances, s'opposent ainsi comme une connaissance subjective et une connaissance objective. La connaissance d'une joie ne me renseigne que sur mon état personnel et non sur la cause extérieure qui l'a produit ; au contraire la connaissance d'une table ne me renseigne, ou plutôt semble ne me renseigner (86) que sur ce que cette table est en dehors de moi et nullement sur un état de moi-même[1].

1. Il importe, surtout au début de la psychologie, pour éviter des équivoques, de distinguer les différents sens du mot objet et des termes corrélatifs objectif et subjectif. Le mot objet désigne à la fois, dans un sens large, ce que nous révèle une connaissance quelle qu'elle soit, phénomène affectif ou représentatif, et de même ce qu'étudie une science (par exemple la chaleur, l'électricité sont des objets de la physique), et dans un sens plus restreint les objets extérieurs, les choses. Ainsi le sujet, qui s'oppose à l'objet entendu dans ce dernier sens, est lui-même l'objet de la connaissance par la conscience.

De même chacun des termes antithétiques objectif et subjectif a deux sens, dont le second, tout en étant la conséquence du premier, en diffère. Le premier est celui que nous indiquions tout à l'heure ; il a rapport à la direction différente des deux sortes de connaissance que nous avons distinguées sous le nom de sensibilité et d'intelligence, tournées l'une vers les objets ou choses, l'autre vers le sujet ou moi ; en ce sens, objectivité signifie extériorité, c'est-à-dire caractère spatial, dont la localisation n'est qu'une forme plus précise. Mais en tant qu'une connaissance objective repose, au moins en apparence, sur un objet extérieur, qu'elle en est la représentation, elle présente forcément un certain caractère de stabilité, fondé sur la stabilité de l'objet lui-même. La même table vue par dix personnes différentes, ou par la même personne à trois jours d'intervalle, sera toujours la même table. Par suite le mot objectif prendra le sens dérivé de stabilité, d'indépendance à l'égard de l'individu et du moment. Une connaissance est objective, non seulement quand elle se rapporte à un objet extérieur, mais encore quand elle est la même pour des individus différents et pour le même individu à des moments différents de son existence. Le mot subjectif a le sens contraire. Par exemple une douleur, comme phénomène affectif, nous renseigne exclusivement sur ce que nous sommes au moment actuel. Privée de cette sorte de support solide et durable que fournissent aux représentations les objets extérieurs, cette connaissance, uniquement dépendante de l'individu et du moment, est extrêmement variable, au point qu'il n'y a pas deux émotions semblables, non seulement chez deux individus différents, mais

21. La division des phénomènes psychiques en trois grandes classes ou facultés (sensibilité, intelligence, activité) est encore bien superficielle. Aussi dans chacune de ces classes considérée comme genre l'analyse psychologique a-t-elle distingué des espèces. Le principe de cette subdivision se trouve dans la différence de complexité des faits et dans le rôle qu'y joue la conscience claire. A ce point de vue on peut distinguer dans chacune des catégories trois sortes ou plutôt trois degrés de phénomènes. Au sommet, nous trouvons ce qu'on peut appeler les faits élaborés, qui ne prennent leur complet développement que chez l'homme civilisé à l'état adulte. Ces faits ont pour caractère distinctif, non seulement d'être les plus complexes, mais encore de résulter d'un travail psychique dont nous sommes pleinement conscients, que nous accomplissons avec réflexion et souvent d'une façon volontaire. Ce sont des phénomènes que nous faisons nôtres, que nous modifions, souvent avec effort, et dont pour cette raison la durée est relativement plus longue.

Au-dessous viendraient ce qu'on peut appeler les faits spontanés, moins complexes et dans lesquels la conscience joue un rôle moindre, en ce que nous sommes bien conscients de leur ensemble, mais non pas, comme pour les phénomènes élaborés, des opérations qui leur ont donné naissance, ni par suite des matériaux de la combinaison desquels ils résultent. Ils surgissent brusquement dans la conscience, s'imposent à nous sans que nous ayons nettement le sentiment d'intervenir dans leur production. Il faut, pour en retrouver les matériaux et le processus d'élaboration, toute une analyse réfléchie, extérieure au phénomène lui-même. Tantôt ces faits restent isolés, ne

encore chez le même individu à deux moments différents. Deux personnes différentes n'éprouvent pas la même douleur à la perte d'un père, et la même personne n'éprouve plus la même douleur de la perte d'un père à mesure que ce deuil recule dans le passé.

se dépassent pas eux-mêmes (c'est ce qui se produit dans l'état d'enfance ou de régression de l'individu ou de l'espèce humaine), tantôt ils fournissent les matériaux de l'élaboration consciente qui donne naissance aux faits élaborés. L'élaboration spontanée peut d'ailleurs être, soit antérieure à l'élaboration réfléchie, soit postérieure et résulter d'un automatisme acquis (77).

Mais on peut descendre plus bas encore. Une fois que l'analyse psychologique nous a révélé que les états spontanés résultent, comme les états élaborés, d'une élaboration, d'une combinaison d'éléments qui ne diffère de celle des états élaborés qu'en ce que nous n'en connaissons que le résultat et non le processus, nous sommes amenés à la connaissance des éléments dont la combinaison leur a donné naissance, éléments qui sont aux faits spontanés ce que ceux-ci sont aux faits élaborés. A l'inverse des faits spontanés, ces faits qu'on peut appeler élémentaires n'ont pas d'existence isolée ; ils ne se dégagent que par une abstraction réfléchie des touts dont ils constituent les éléments; nous n'en avons qu'une conscience sourde. Ils se rattachent par le haut aux états spontanés auxquels ils donnent naissance par une élaboration inconsciente tant que la réflexion ne s'y est pas appliquée du dehors, par le bas aux phénomènes physiologiques avec lesquels ils sont en relations étroites et où la psychophysique cherche à retrouver d'une manière de plus en plus précise leur origine et leur cause. A un point de vue exclusivement psychologique, ce sont des faits irréductibles au-dessous desquels on ne peut descendre, qu'on ne saurait analyser sans leur faire perdre leur caractère psychique et les transformer en phénomènes physiologiques, et que par suite il est impossible de définir. Ce sont réellement les éléments ultimes, les fondations de l'activité psychique.

22. Dans le domaine de la sensibilité on a renoncé avec raison à distinguer des sensations produites par un

objet extérieur et des sentiments résultant d'une disposition interne du sujet. Il vaut mieux y distinguer des faits élémentaires : les affections de plaisir et de douleur ; des faits spontanés : les émotions ; des faits élaborés : les sentiments et les passions. Comme tous les faits élémentaires (21), les affections de plaisir et de douleur sont inanalysables et par suite indéfinissables ; les diverses définitions qui en ont été données ou bien sont de pures tautologies, ou bien impliquent une théorie sur la nature du plaisir et de la douleur dont l'étude empirique n'a pas à se soucier. On ne peut donc que s'en tenir à la connaissance d'ailleurs parfaitement claire, si elle n'est pas distincte (2), que la conscience nous donne de ces états affectifs. Les émotions sont aux affections ce que dans le domaine de l'intelligence les perceptions sont aux sensations (28), c'est-à-dire des états complexes constitués par une agglomération d'affections élémentaires ; ce sont déjà des manifestations organisées de la vie affective. Comme tous les états spontanés (21), ce sont des phénomènes à apparition brusque et à durée limitée. Les sentiments au contraire, au moins dans le sens précis de ce mot, sont des états moins soudains et plus durables, moins aveugles et plus réfléchis que les émotions. Enfin le mot de passion désigne une classe spéciale de sentiments, plus durables encore et plus envahissants, dont le caractère tyrannique est bien connu.

23. Dans le domaine de l'activité on a comme faits élémentaires les actes réflexes, comme faits spontanés les instincts et inclinations et les habitudes, enfin comme faits élaborés les volitions. L'activité réflexe est absolument inconsciente, sans aucune participation de l'intelligence : certaines actions extérieures étant données, l'être réagit en quelque sorte mécaniquement, par une espèce de déclic, comme la grenouille décapitée qui semble vouloir essuyer avec sa patte la goutte d'acide que

l'on dépose sur son corps, comme l'homme qui en causant chasse machinalement d'une chiquenaude le grain de poussière aperçu sur la manche de sa redingote. Dans l'activité spontanée intervient déjà la conscience : l'être a une conscience plus ou moins vague des mouvements qu'il accomplit, et aussi, au moins dans certains cas, des excitations extérieures auxquelles répondent ces mouvements ; mais il n'a pas conscience du rapport qui unit sa réaction motrice et la fin qu'elle poursuit. On distingue dans cette forme spontanée de l'activité deux classes principales de phénomènes : l'habitude, résultant de modifications acquises par l'individu au cours de son existence, et l'instinct qui, s'il est peut-être une habitude spécifique, une acquisition de l'espèce au cours de son évolution, se présente incontestablement comme inné à l'individu. Enfin dans l'activité élaborée ou réfléchie, l'adaptation de la réaction motrice à la fin poursuivie est elle-même consciente, et par suite suppose la représentation du but, des moyens, et de leur relation. L'acte volontaire a son origine dans une détermination réfléchie, où l'on s'est proposé l'ensemble de mouvements qui va avoir lieu et le moyen de le réaliser ; souvent même nous choisissons entre plusieurs moyens différents.

24. Mais si cette distinction peut suffire pour la sensibilité et l'activité, dont les phénomènes sont relativement simples et peu nombreux, elle ne suffit plus pour l'intelligence, dont les phénomènes sont beaucoup plus nombreux et plus complexes. Aussi se fonde-t-on, pour classer les faits représentatifs, sur d'autres caractères différentiels que sur le degré de conscience ; celui-ci sert surtout à distinguer différentes formes ou degrés dans une même sorte de phénomènes psychiques (par exemple mémoire spontanée et mémoire réfléchie, attention spontanée et attention volontaire).

25. Tout d'abord on peut conserver de l'ancienne

psychologie la distinction entre les opérations sensitives et les opérations intellectuelles proprement dites ou entendement Les premières se rapportent en général à des faits ou à des objets individuels ou concrets, les secondes à des idées abstraites, qui nous apparaissent comme de simples concepts ou constructions de l'esprit. Les premières peuvent se ranger parmi les faits psychiques élémentaires et spontanés, les secondes parmi les faits élaborés (21).

26. Les opérations sensitives se divisent en états primaires et états secondaires. Les états primaires sont les états qui nous révèlent actuellement quelque chose d'actuel ; ce sont les modifications apportées à notre conscience par des impressions nouvelles ; dans les états secondaires au contraire, ce qui est présent à notre conscience actuelle, c'est le résidu ou image d'une réalité passée. Il y aurait avantage à emprunter aux Anglais, pour caractériser cette distinction, les termes de présentation, correspondant aux états primaires, et de représentation, correspondant aux états secondaires ; représentation voudrait dire alors l'état de conscience qui rend un état psychique présent une seconde fois. Tel n'est pas actuellement le sens de ce mot en France : il désigne tous les états intellectuels indistinctement, primaires et secondaires, et il a une autre étymologie. Dans ce sens, représentation signifie l'opération psychique qui nous représente des objets. Ce mot, sans en avoir l'air, implique donc toute une théorie de la connaissance qui peut être contestée et qui, même vraie, n'a rien à voir avec une psychologie purement empirique.

La différence que nous venons de signaler entre les états primaires et les états secondaires considérés comme des existences se double d'une différence analogue si on les considère comme des connaissances, cette seconde différence n'étant d'ailleurs que la traduction de la première. Non seulement les états primaires nous révèlent actuellement quelque chose d'actuel, mais encore ils s'accompa-

gnent du sentiment de l'actualité de cet objet ; de même les états secondaires s'accompagnent du sentiment que leur objet n'a pas une réalité actuelle. En d'autres termes, les objets correspondant à ces états sont localisés dans le temps, dans le présent pour les états primaires, en dehors du présent pour les états secondaires.

27. Les états primaires se divisent en sensations et en perceptions. Le mot de sensation est un terme extrêmement élastique ; c'est un de ceux dont le sens a le plus varié dans la langue philosophique et même plus spécialement dans la langue philosophique française. Ainsi il peut être pris dans un sens très général et désigner tout ce que l'esprit reçoit du dehors, tout phénomène psychique, soit affectif, soit représentatif, qui se produit à la suite d'une impression sensorielle ; on dira dans ce sens que la philosophie de Condillac est une philosophie de la sensation, qu'elle fait sortir de la sensation tous les phénomènes psychiques. Ce mot désigne même quelquefois un ensemble de phénomènes simple pour la conscience, complexe pour l'analyse ; c'est le cas pour le timbre des instruments de musique et les phénomènes analogues (121). Au sens étroit, ce mot de sensation désignera le phénomène proprement affectif, la modification agréable ou pénible ressentie par la conscience à la suite d'une modification de l'organisme (22) ; ce sera ce que Kant par exemple appelle la faculté inférieure de jouir et de souffrir. Entre ces deux acceptions extrêmes, il y en a une infinité de possibles, et c'est généralement un sens intermédiaire à ces deux-là que l'on prend : on appelle sensation un phénomène psychique consécutif à une modification de l'organisme et dans lequel on considère de préférence tantôt le côté instructif, représentatif, tantôt l'élément affectif. Ainsi l'on dit également bien une sensation de brûlure (sensation affective) et une sensation de rouge (sensation représentative). L'usage autorise cette facilité ; mais il

faut savoir que le mot sensation désigne un phénomène complexe.

Nous nous en tiendrons exclusivement ici aux sensations représentatives, qui sont au point de vue de l'analyse psychologique la base de la vie représentative et y jouent le même rôle que les affections élémentaires de plaisir et de douleur dans la vie affective (22). Ce sont des phénomènes de conscience très simples, immédiatement consécutifs, semble-t-il, à une impression de l'objet sur nos organes sensoriels. Une bonne définition de ce phénomène est aussi impossible que celle du plaisir et de la douleur ou de tout autre élément primitif (21). On ne peut, pour en avoir une notion claire, que faire appel à la constatation directe par la conscience.

Les sensations se classent en un certain nombre de familles, dont chacune constitue un sens spécial. Chaque sens se caractérise plus ou moins nettement par les organes physiologiques qu'il met en jeu et par la nature des causes externes qui ébranlent ces organes. On peut distinguer neuf sens principaux, qui sont loin d'avoir la même précision et la même richesse; ce sont, en commençant par les plus vagues et les plus pauvres, qui sont aussi ceux qui occupent le moins de place dans la vie consciente: 1° le sens de la vie organique ou cœnesthésie; 2° le sens musculaire (sensations cinesthésiques); 3° le sens thermique, qui semble comprendre deux sens différents, celui du chaud et celui du froid; 4° le sens de la pression; 5° le toucher. Les organes de ces derniers sens, encore assez mal isolés, ne sont pas groupés en certaines régions déterminées du corps, mais disséminés dans toute sa superficie; aussi les réunit-on souvent dans une même classe générale, la sensibilité cutanée, ce qu'on appelait autrefois le tact passif, en lui opposant le tact actif ou toucher explorateur, identique en nature, mais dont les données sont plus précises, et spécialement localisé dans

la paume de la main et le bout des doigts ; 6° le goût ; 7° l'odorat ; 8° l'ouïe ; 9° la vue.

28. Par opposition à la sensation considérée comme la traduction pour la conscience de l'impression faite par telle qualité sensible sur l'organe sensoriel correspondant, la perception se définit l'appréhension ou connaissance en apparence immédiate d'un objet actuellement présent dans une région définie de l'espace. C'est donc d'abord la représentation totale de l'objet comme un ensemble de qualités présentant une unité indivisible, constituant un individu. Il y a par suite, à un point de vue abstrait, une différence très nette entre la sensation, modification de l'âme produite par une qualité sensible, et la perception ou représentation d'un objet doué de qualités multiples ; et la sensation apparaît comme la matière de la perception, phénomène très complexe où sont engagées, outre une pluralité de sensations différentes, un très grand nombre d'opérations psychiques distinctes, la mémoire, l'association, la comparaison et l'activité logique de l'esprit. C'est d'ailleurs une question sur laquelle nous aurons à revenir (121) de savoir si au point de vue de l'antériorité chronologique la perception est une synthèse de sensations ou si la sensation ne serait pas plutôt un élément extrait par analyse d'une perception antérieure. Quoi qu'il en soit, la perception diffère de la sensation par la complexité plus grande de son contenu ou de sa matière.

Elle en diffère aussi par ce qu'on en pourrait appeler la forme, c'est-à-dire le jugement plus ou moins explicite par lequel elle s'exprime (122). Le jugement de sensation n'a qu'une valeur individuelle et subjective; il exprime seulement qu'à un certain moment j'ai été modifié d'une certaine manière (j'ai chaud) ; à ce point de vue, la sensation ne diffère des états affectifs qu'en ce qu'on fait abstraction du caractère agréable ou pénible de la modi-

fication. Le jugement de perception au contraire implique l'affirmation d'une réalité objective, soit l'existence d'un objet (voici une pierre), soit une relation existant objectivement entre des objets donnés, (le soleil chauffe la pierre), en donnant au mot objectif le double sens que nous avons indiqué plus haut (20, note), d'extériorité ou spatialité et de réalité ou valeur universelle.

Il est d'ailleurs exagéré de dire, comme on le fait souvent, que la perception et la sensation diffèrent en ce que, la première étant localisée, la seconde ne l'est pas. Une sensation qui ne serait à aucun degré localisée ne serait pas un phénomène représentatif, mais la conscience d'un état psychique purement interne. En réalité il y a localisation dans un cas comme dans l'autre, mais localisation dans des régions différentes de l'espace (171). Nous localisons la perception en dehors de nous, ce qui énonce simplement notre croyance que la perception a pour cause une action qui ne vient pas de nous, que nous situons dans les objets extérieurs. Au contraire nous localisons la sensation dans notre corps, ce qui veut simplement dire que nous la considérons comme subjective, parce que des préjugés fortement enracinés par l'influence de l'intérêt pratique nous font considérer notre corps, instrument de notre action, comme intimement lié au moi et en un sens comme le moi lui-même ; plus précisément nous la localisons dans les organes des sens, dans la terminaison périphérique des nerfs sensitifs, à la limite entre notre corps et le monde extérieur, ce qui revient à exprimer dans le langage du sens commun la formule d'ARISTOTE : « la sensation est l'acte commun du sentant et du senti ».

29. On a coutume d'opposer à la perception externe, qui nous révèle des objets extérieurs, la perception interne ou connaissance des états du moi ; à ce point de vue, leur opposition se fonderait sur le caractère spatial ou non spatial des objets correspondants, les objets exté-

rieurs (y compris notre propre corps) étant dans l'espace, tandis que le moi est étranger à l'espace. Mais il faut ici se garder d'une confusion. Toute connaissance d'un état interne n'est pas une perception interne, car la perception externe, si on la considère en elle-même et non dans son objet supposé, est un état de conscience et serait par suite, en tant que nous en avons conscience, une perception interne. Dans son sens le plus général, la perception interne ne fait qu'un avec la conscience ; elle n'est pas un état de conscience parmi d'autres états de conscience, un élément de la vie psychique à côté des autres, mais l'accompagnement obligatoire de tous les phénomènes psychiques ; c'est la forme même de la vie psychique par opposition à sa matière.

Si donc on tient à conserver la perception interne comme une catégorie spéciale d'états de conscience, il faut lui donner un sens plus particulier. Tous nos états répresentatifs étant par définition la représentation d'une réalité, d'un objet (20), la perception externe sera la représentation interne, comme toute représentation, d'un objet extérieur, c'est-à-dire spatial, la perception interne la représentation interne d'un objet interne. La perception externe serait l'état de conscience résultant de l'influence du milieu sur nous et en ce sens serait essentiellement passive ; la perception interne nous apparaîtrait comme produite directement par nous-même, émanant de notre activité mentale. Il faut ajouter que la perception interne dans ce sens strict se confond à très peu près avec le sentiment en tant qu'on l'oppose à la sensation affective (22), et n'en diffère qu'en ce qu'elle néglige le caractère agréable ou pénible des modifications de la vie psychique qu'elle nous découvre.

30. De même que la perception externe et la perception interne se distinguent par la présence ou l'absence du caractère spatial, c'est-à-dire, sous sa forme la plus

précise, de la localisation dans l'espace, c'est sur la localisation dans le temps qu'est fondée la distinction, non seulement des états primaires et des états secondaires (26), mais aussi des deux sortes principales d'états secondaires qui sont la mémoire et l'imagination. On a parfois (HUME par exemple) cherché la différence entre la mémoire et l'imagination dans ce fait que les souvenirs s'imposent à nous, sont indépendants de notre volonté, de sorte qu'il nous est impossible d'en modifier l'ordre et d'une manière générale les relations, tandis que l'imagination nous laisse la possibilité de modifier les rapports des images. Cette distinction est très juste dans les cas simples et tranchés ; mais il faut avouer que lorsque les souvenirs cessent d'être précis ou que les images deviennent impérieuses, cette différence s'affaiblit. Il peut arriver qu'une image nous apparaisse avec un ensemble de détails parfaitement défini et que nous hésitions à la considérer comme un souvenir ; inversement il y a des phénomènes de paramnésie ou fausse mémoire, où nous avons à tort la conviction d'avoir déjà éprouvé l'état en question. Là n'est donc pas la vraie différence. La mémoire se caractérise par le sentiment que l'état actuel de notre conscience correspond par son contenu, non à une réalité actuelle, mais à l'évocation actuelle d'une réalité passée. Un souvenir, c'est, comme existence, du passé conservé dans le présent ; comme connaissance, du présent reconnu comme passé. Ce « sentiment de déjà vu » distingue le souvenir de la perception. L'imagination se distingue de l'une et de l'autre en ce que ses produits sont une création originale de l'esprit ne correspondant à aucune réalité ni actuelle ni passée, bien qu'ils soient composés d'éléments empruntés à la mémoire. La perception externe est localisée, au point de vue de son contenu, de son objet, dans l'espace et dans le présent ; la perception interne dans le

présent seulement ; la mémoire dans le passé [1] ; l'imagination n'est localisée ni dans l'espace ni dans aucun moment du temps, présent ou passé. C'est ce caractère qu'on exprime quelquefois en appelant l'imagination une perception libre, dénomination fâcheuse selon nous parce qu'elle pourrait incliner à prendre à tort l'imagination pour un état primaire : il vaudrait mieux dire une représentation libre. L'image pure, dans son opposition abstraite au souvenir, serait l'état secondaire où la reconnaissance et la localisation dans le passé seraient absolument absentes. On distingue souvent dans l'imagination deux degrés, l'imagination reproductrice et l'imagination créatrice, selon que l'activité organisatrice de l'esprit y joue un rôle effacé ou prépondérant.

31. L'évocation des états secondaires se produit en grande partie sous l'influence d'une opération appelée association des idées. Ce nom est d'ailleurs aussi mauvais que possible. D'une part en effet, cette fonction n'est pas propre aux idées, à l'intelligence, mais s'étend en réalité aux trois facultés de l'âme. Il s'établit des associations, non seulement entre les états représentatifs, sensations ou idées, mais aussi contre les états affectifs, entre les tendances motrices, et également entre des phénomènes rentrant respectivement dans une faculté différente. D'autre part. il faut distinguer dans cette opération deux moments très différents, l'association proprement dite et l'évocation.

1. Indiquons en passant que nous ne voyons pas pourquoi les classifications psychologiques, qui distinguent une perception extérieure et une perception interne (29), et de même une attention sensorielle et une attention intellectuelle (32), n'ont pas distingué de même une mémoire externe et une mémoire interne. La distinction est également valable ou également vaine dans les deux cas. Du reste, de même qu'il n'y a qu'une nuance presque imperceptible entre la perception interne et le sentiment (29), la mémoire interne n'est guère qu'une mémoire affective (75) où le caractère agréable ou pénible est extrêmement faible et en quelque sorte décoloré.

L'association est la liaison actuelle entre deux représentations ou d'une manière générale deux éléments psychiques, consistant dans le fait que la conscience les saisit tous deux comme éléments simultanés de son contenu actuel, soit parce qu'ils se produisent tous deux en même temps comme états primaires dans la conscience actuelle, soit parce que l'un actuel est perçu comme ressemblant à l'image d'un état de conscience antérieur. Cette liaison actuelle, qui fait percevoir à la conscience, en même temps que les éléments, leur rapport [illegible]ronologique de simultanéité ou logique de ressembla[illegible]ui consiste en ce que ces éléments sont fondus da[illegible]de conscience unique, explique que quand l'un de[illegible]sera reproduit comme état secondaire, l'autre le s[illegible]me temps comme partie d'un même tout, l'état d[illegible]ce primitif. La première forme d'association n'e[illegible]ne virtualité d'évocation; la seconde est l'évocation [illegible]le de l'un des deux éléments psychiques par l'autre. Ces [illegible]x formes ne coïncident nullement en fait, à supposer que la première existe réellement dans tous les cas. Quoi qu'il en soit, la seconde seule est constatée directement par la conscience ; la première n'est qu'inférée comme condition nécessaire de la seconde, de même que dans le cas de la mémoire, la conservation des états de conscience est inférée du fait de leur reviviscence.

Les états de conscience sont associés en tant que l'esprit a perçu d'une façon plus ou moins nette un rapport entre eux. Ce rapport peut être de plusieurs sortes ; les deux principales, auxquelles nous venons de faire allusion, sont la contiguité et la ressemblance, selon que l'esprit a saisi ces états comme éléments intégrants d'un même état de conscience complexe, ou a senti entre eux une certaine analogie. On signale parfois une troisième forme d'association, l'association par contraste ; mais il serait facile de

montrer qu'elle se ramène au fond à l'une ou à l'autre des deux précédentes.

32. On étudie d'ordinaire entre les opérations sensitives et les opérations proprement intellectuelles, comme formant la transition des unes aux autres, le phénomène de l'attention. On peut, à un point de vue élémentaire, la comparer à une lentille convergente. De même qu'une lentille convergente, au lieu de laisser les rayons lumineux se disperser également sur tout le champ de l'écran, les concentre en un point unique, le foyer, et met celui-ci en pleine lumière, laissant le reste dans la pénombre, de même l'attention concentre la conscience sur une partie des éléments d'un état de conscience total, et la rend par suite plus claire et plus distincte, laissant dans l'ombre tout le reste du contenu de cet état. C'est ce que M. Ribot exprime par le mot de monoïdéisme.

On peut distinguer dans l'attention différentes formes ; soit d'après son objet : on a alors l'attention sensorielle se rapportant à des représentations d'objets concrets, et l'attention intellectuelle se rapportant à des idées ; soit d'après la nature de l'intérêt qui l'éveille : on a alors l'attention immédiate quand elle est excitée par l'objet lui-même (par exemple l'éclat d'un coup de tonnerre), et l'attention dérivée quand elle est excitée par une qualité extrinsèque de l'objet (par exemple par le fait qu'on attend quelqu'un quand on entend frapper un coup léger à la porte) ; soit enfin d'après le rôle que joue la volonté dans la production de l'attention : on a alors l'attention spontanée et l'attention volontaire ou réfléchie, qui par définition est toujours dérivée.

Le principal effet de l'attention est la discrimination, c'est-à-dire l'opération par laquelle la conscience sépare dans un état de conscience complexe ce qui lui apparaît comme différent, la séparation ne faisant d'ailleurs qu'un avec la perception de la différence.

33. Si maintenant, laissant de côté l'attention, qui est le principal facteur des opérations intellectuelles, nous examinons ces opérations en elles-mêmes, nous trouvons d'abord l'idéation, qui a pour résultat les notions ou concepts ou idées ou plus précisément, le mot idée étant appliqué dans l'usage courant à tout phénomène représentatif et même à tout fait de conscience, les idées abstraites et générales. Par opposition aux opérations sensitives qui nous représentent toujours des qualités sensibles ou des objets concrets, l'idéation nous représente des objets abstraits. Le concept nous représente d'un seul coup un groupe d'objets semblables ; il remplace, quoiqu'unique, une infinité de perceptions possibles, et bien entendu ne renferme plus les détails particuliers de chacune, qui sont éliminés. La perception était déjà une synthèse de sensations (28) ; le concept est une synthèse de perceptions. C'est donc une synthèse nouvelle et plus complexe formée par notre activité représentative, l'analogue de ce qu'est le sentiment dans la vie affective (22). Aussi dit-on encore du concept qu'il est une réduction du multiple à l'unité (*concipere* = réunir, appréhender ensemble), puisqu'il nous fait embrasser en un seul acte de la pensée une quantité indéfinie d'objets. Le concept s'exprime en général, quand il est complètement formé, par un signe, qu'on appelle mot ou terme. L'idéation a pour caractère essentiel d'être dans une certaine mesure le résultat d'un travail psychique conscient, tantôt spontané, tantôt et le plus souvent réfléchi. Tout au moins dans ses formes supérieures, nous pouvons l'analyser exactement, car nous construisons et définissons sciemment un grand nombre de concepts.

L'idéation comprend deux opérations distinctes : l'abstraction et la généralisation. L'abstraction est une opération d'ordre analytique ; elle consiste à détacher idéalement d'un objet concret une propriété qui en fait est

inséparable des autres propriétés de cet objet et ne peut avoir que dans l'esprit une existence indépendante (par exemple la noirceur de cette table, la hauteur de cette maison), ou, en se plaçant au point de vue subjectif, à isoler, à poser à part dans le champ de la conscience une ou plusieurs qualités contenues dans une représentation. On distingue communément trois sortes d'idées abstraites, celles de qualités, de quantités et de rapports.

34. L'idée abstraite, c'est-à-dire l'état représentatif obtenu par la fixation exclusive de l'attention sur une qualité d'un objet ou d'une manière générale sur un élément d'un état de conscience complexe et par sa dissociation idéale d'avec le reste, n'est plus concrète et par là, en un sens, plus individuelle, mais elle n'est pas encore générale. La généralisation ajoute quelque chose à l'abstraction ; c'est une opération d'ordre synthétique qui considère la ou les qualités ou éléments isolés par l'abstraction comme communs à un groupe d'objets, c'est-à-dire à un ensemble de perceptions ou plus généralement d'états de conscience desquels on peut les abstraire. Considérons une table noire; l'abstraction réduite à ses propres forces nous donnera la couleur noire de cette table, c'est-à-dire un certain noir déterminé, qui n'est ni le noir du chapeau ni le noir de l'encre, et qui s'en distingue en particulier par le fait d'occuper une certain région de l'espace et un certain moment du temps. Pour passer de là à l'idée du noir en général, du noir tout court, il faut un effort supplémentaire qui, négligeant les particularités de temps et de lieu, réunit en une seule idée générale plusieurs idées abstraites, et cet effort est la généralisation même. C'est ce qu'on exprime en logique en disant que l'extension et la compréhension varient en sens inverse.

La généralisation diffère donc de l'association (31), avec laquelle on serait tenté de la confondre au premier abord, en ce qu'elle exige un acte synthétique de fusion.

Elle ne consiste pas en effet en une évocation successive d'éléments perçus en contiguité ou semblables ou analogues, comme dans le cas où l'image de S[t]-Pierre de Rome suggère celle de S[t]-Paul de Londres, du Panthéon de Paris ou autres monuments à coupoles et à dimensions colossales ; elle est une condensation. Dans la généralisation, l'esprit ressemble à un creuset au fond duquel s'est déposé un résidu de ressemblances communes, les différences s'étant volatilisées.

La généralité d'une idée est essentiellement la possibilité d'évoquer des images ; ce qui distingue l'idée générale de l'idée purement abstraite, c est la conviction que cette idée et le nom qui l'exprime conviendraient, non seulement aux qualités ou aux objets correspondants primitivement perçus, mais encore à un nombre indéfini de qualités ou d'objets. L'idée n'est pas l'image d'une chose, encore moins de plusieurs, puisque les images d'objets différents s'excluent les unes les autres (on ne peut se représenter un triangle qui serait à la fois isocèle et scalène), mais le souvenir et la forme de l'opération mentale que l'on peut appeler comparaison, un schème opératoire qui reste le même en s'appliquant à des objets différents, un cadre à images, vide par lui-même, mais que l'expérience nous a montré être capable de recevoir les déterminations matérielles constituant l'individualité de chaque objet que nous avons vu y rentrer dans le passé, et que nous savons pouvoir contenir encore les déterminations matérielles constituant l'individualité des objets auxquels nous l'appliquerons dans l'avenir. Par là s'explique le double caractère du concept, d'être à la fois très précis et impossible à imaginer sous une forme sensible ; et c'est ce qui fait que pour lui donner le support imaginatif que possèdent naturellement les images concrètes, l'esprit y attache une image abstraite et conventionnelle, le mot.

35. Les idées ne restent pas isolées dans l'esprit ;

il s'établit entre elles des rapports, qu'on appelle les jugements. Etant des rapport entre les idées, ils s'expriment, non comme les idées par un terme unique, mais par des propositions qui énoncent par des verbes les rapports entre les idées représentées par des noms ou des adjectifs. Toute proposition peut se mettre sous une forme schématique comprenant un nom, le sujet, mis en rapport par le verbe *est*, qu'on appelle copule, avec un nom ou un adjectif, l'attribut ou prédicat (Xerxès est roi ; Socrate est mortel).

36. Les jugements ne restent pas plus isolés entre eux que les idées, dont ils expriment les rapports. De même qu'il y a des combinaisons d'idées, qui sont les jugements, il y a des combinaisons de jugements, qui sont les raisonnements. Le raisonnement se définit un enchaînement de jugements tel que les premiers ou prémisses étant admis, il soit impossible de refuser son adhésion au dernier ou conclusion, qui apparaît ainsi comme la conséquence nécessaire des prémisses. Certains jugements sont une affirmation immédiate en apparence, en tout cas spontanée : le jugement se suffit ou du moins paraît se suffire à lui-même ; nous voyons à la fois les éléments qu'il unit et leur liaison. Mais il y a d'autres jugements qui ne se suffisent pas à eux-mêmes ; c'est ceux-là que légitime le raisonnement, ou marche par laquelle la pensée passe de certains jugements préexistants à des jugements nouveaux, du connu à l'inconnu. Ce processus est bien exprimé par le nom d'inférence qu'on donne couramment au raisonnement.

Les raisonnements se divisent d'abord, selon leur point de départ, en raisonnements déductifs (qui seraient mieux appelés raisonnements logiques) qui ont pour point de départ des idées, et raisonnements inductifs (qu'il vaudrait mieux appeler empiriques) qui partent de la représentation d'objets concrets. Le raisonnement déductif a

pour type le syllogisme ou raisonnement déductif à deux prémisses. Ce raisonnement légitime la liaison du sujet et de l'attribut dans la conclusion en montrant que chacun de ces termes est lié dans l'une des prémisses à un terme commun, appelé moyen terme, qui permet de les lier dans la conclusion et est par suite l'élément essentiel du raisonnement déductif.

Le raisonnement inductif comporte différents degrés selon le nombre des faits ou objets concrets auxquels se rapporte sa conclusion. Les principaux sont ce que LEIBNIZ appelle consécution empirique et St. MILL inférence du particulier au particulier, l'analogie et l'induction proprement dite. La consécution empirique se borne à affirmer la permanence des propriétés ou qualités d'un même objet à travers le temps (exemple : ce poêle m'a brûlé hier, il me brûlera aujourd'hui), ou la communauté de propriétés de différents échantillons d'un même objet (exemple : la glace en France fond à 0° ; la glace en Sibérie doit fondre à 0°). L'analogie étend les propriétés d'un objet, non plus à ce même objet à un autre moment ou à un autre objet identique, mais à un autre objet ou à un nombre restreint d'autres objets simplement analogues (le sucre fond dans l'eau ; le sel fondra dans l'eau). Cette forme de raisonnement est déjà bien supérieure à la consécution empirique. Elle est le principal instrument logique de l'enfant et de l'homme primitif, la base de l'extension du langage, des mythes, des classifications vulgaires et pratiques, des premières connaissances quasi-scientifiques. Enfin l'induction proprement dite remonte, non plus d'un objet à un autre ou à quelques autres, mais d'un objet ou de quelques objets à toute une classe d'objets (exemple : le requin, la morue, la sardine, qui vivent dans la mer, sont des poissons ; donc tous les animaux qui vivent dans la mer sont des poissons). Ces différentes sortes d'inférences peuvent d'ailleurs être vraies ou

fausses au point de vue logique ou scientifique ; ainsi il est inutile de faire remarquer que le dernier exemple est un cas d'induction fausse.

37. Tous les phénomènes psychiques que nous avons examinés jusqu'à présent sont d'origine empirique. Cela est évident de prime abord pour les opérations sensitives, l'expérience étant l'ensemble des représentations concrètes. Mais cela est également vrai de l'entendement. Une idée abstraite, si compliquée que soit l'élaboration qui lui a donné naissance, n'a de signification que par les objets concrets qu'elle symbolise ; l'idée la plus abstraite de toutes, l'idée d'être, n'a de support que dans les êtres concrets. On peut, ne fût-ce que pour la symétrie, placer en face de ces opérations empiriques la catégorie des opérations extra-empiriques. C'est ce groupe de phénomènes que l'on appelle la raison : la raison est par définition l'ensemble de nos possessions psychiques qui ne nous viennent pas de l'expérience. C'est d'ailleurs une question relevant en partie de la psychologie, en partie de la théorie de la connaissance, de savoir si, ce cadre étant une fois posé pour la symétrie, il existe des états psychiques réels qui viennent le remplir. Par exemple la théorie philosophique connue sous le nom d'empirisme consiste à soutenir que tous nos états de conscience nous viennent de l'expérience et que par suite il n'y a rien en nous d'attribuable à la raison. Nous nous contenterons, n'ayant pas ici à prendre parti, d'énumérer les données psychiques que rapportent à la raison les philosophes qui lui accordent une existence réelle. Ces données sont de deux sortes, correspondant respectivement aux deux sortes de résultats de l'expérience, les représentations (images et idées) et les jugements.

Ce sont d'abord les principes rationnels, qui sont des sortes de jugements. Comme les jugements proprement dits, ils expriment des rapports, et n'en diffèrent qu'en ce

qu'au lieu d'être contingents, comme ce qui vient de l'expérience, ils présentent un certain caractère d'universalité et de nécessité. Tous les hommes qui pensent d'une façon normale pensent d'après les principes rationnels, et il semble impossible de penser autrement. Ces principes seraient en quelque sorte l'ossature de notre constitution psychique et en conditionneraient les opérations. On en peut distinguer deux sortes : des principes théoriques, ossature de notre constitution et condition de notre activité spéculatives et scientifiques. Ce sont les principes d'identité, de causalité et de finalité. A côté sont les principes moraux, qui règlent, non plus notre activité spéculative, mais notre action et notre conduite.

A côté des principes, la raison nous fournirait aussi des idées, c'est-à-dire des représentations d'êtres ou d'objets, mais d'êtres qui, ne pouvant nous être révélés par l'expérience, seraient par définition des données de la raison. Ce serait, comme dans la perception, des intuitions, mais des intuitions suprasensibles. Ces idées sont extrêmement hétérogènes et en nombre extrêmement variable selon les auteurs ; elles n'ont d'autre caractère commun que l'impossibilité supposée de les dériver de l'expérience. Des philosophes différents ont rapporté à cette source tout ou partie de la liste suivante : idées d'espace et de temps ; de cause, de substance et de fin ; enfin d'absolu, d'infini et de parfait.

CHAPITRE IV

RÉFLEXION & INTROSPECTION

38. Nous venons d'exposer sous une forme résumée, mais aussi systématique que possible, les principaux résultats obtenus par le conscience réfléchie ou analyse psychologique, c'est-à-dire la classification des phénomènes psychiques. Cette conscience réfléchie est-elle le seul moyen de perfectionner l'unique source de connaissance que nous ayons sur nous-mêmes, à savoir la conscience spontanée ?

L'ancienne psychologie opposait à la réflexion, ou analyse de plus en plus minutieuse des faits psychiques, l'introspection,considérée comme ayant une portée métaphysique, comme dépassant les phénomènes psychiques et nous faisant saisir sous eux l'âme substance. Il y a lieu de conserver cette opposition, mais en l'interprétant dans un sens exclusivement empirique, comme il convient à une conception positive de la psychologie.

39. Réflexion et introspection se ressemblent en ce qu'elles nous font connaître exclusivement les phénomènes psychiques et non une substance hypothétique ; et elles se ressemblent encore par leur opposition commune à la conscience spontanée en tant que moyens de perfectionner cet instrument indispensable, mais grossier (17). Par elles, le sujet, au lieu de laisser sa vie consciente se

dérouler spontanément, se replie sur lui-même pour l'observer. Mais leur ressemblance s'arrête là ; et c'est dans un esprit différent et par des procédés opposés qu'elles s'acquittent de leur tâche commune.

40. Mais pour bien comprendre ce point il est indispensable de voir pourquoi c'est à la réflexion que la psychologie a d'abord et presque exclusivement fait appel. Il y en a une première raison d'ordre historique. En vertu de ce principe général qu'une science à ses débuts se modèle sur une science plus avancée (4), la psychologie s'est proposé au début l'imitation des sciences naturelles. Or à ce moment les sciences naturelles se bornaient presque exclusivement à la classification des êtres, soit inanimés, soit vivants. La psychologie a donc été amenée à se donner comme tâche une classification des faits psychiques analogue à celle des minéraux, des plantes et des animaux. Mais là n'est pas le but véritable de la science, si elle veut être véritablement une connaissance et non une simple description. La connaissance d'un être ne consiste pas à découvrir des analogies plus ou moins arbitraires entre cet être et d'autres êtres différents, mais à déterminer des relations entre les qualités ou les phénomènes de cet être considéré isolément, les relations ainsi découvertes entre les qualités ou les phénomènes de cet être pouvant d'ailleurs et même devant ensuite être étendues aux qualités ou phénomènes d'autres êtres. C'est pourquoi, dans la biologie actuelle, la classification ne sert plus que comme un moyen, le but de cette science étant de déterminer les lois générales de la vie, c'est-à-dire les relations constantes, soit dans un être donné, soit dans un groupe d'êtres plus ou moins large, entre les différents organes anatomiques, entre les différentes fonctions physiologiques, et entre les organes et les fonctions.

Si donc, ce qui est parfaitement légitime, au moins comme point de départ, la psychologie veut imiter la

biologie, elle doit se transformer d'une manière parallèle et substituer à la classification des phénomènes psychiques l'étude de leurs relations. Cela est d'autant plus nécessaire que l'analogie entre la psychologie et les sciences naturelles est très superficielle. Les êtres que les sciences naturelles se proposaient de classer sont réellement des êtres, ont une individualité et par suite peuvent jusqu'à un certain point être considérés isolément. Mais les phénomènes psychiques ne sont pas des êtres indépendants ; ce sont, comme leur nom l'indique, des phénomènes, c'est-à dire des propriétés et des modifications du moi qui est en psychologie le seul être véritable. La psychologie ne pouvant donc pas être une science d'êtres, mais une science de phénomènes, doit bien plutôt calquer sa méthode sur les sciences physiques, qui sont des sciences de phénomènes, que sur les sciences naturelles, qui sont des sciences d'êtres ; et elle doit, comme les premières, tendre à déterminer non des classes, mais des lois.

41. Mais ces considérations d'ordre historique sont relativement secondaires, et c'est pour des raisons profondes, d'ordre logique, qu'il est nécessaire de compléter la réflexion par l'introspection ; car ces deux méthodes d'observation attentive de la vie consciente sont opposées d'abord dans leur attitude et leur orientation, et par voie de conséquence dans leurs procédés. C'est déjà un progrès pour la psychologie d'avoir substitué, plus peut-être dans ses intentions que dans ses résultats, l'établissement de lois psychologiques à la description et à la classification des faits de conscience ; mais ce progrès est insuffisant. On arrive par là à une psychologie scientifique; mais nous nous demandons s'il convient à la psychologie d'être une science, ou si tout au moins, pour lui conserver un titre si prisé, il ne faut pas modifier profondément l'acception de ce mot.

42. La conscience réfléchie est dans le domaine

spécial de l'étude psychologique ce qu'est la connaissance scientifique dans celui de la réalité tout entière; qu'il s'agisse de l'expérience externe ou de l'expérience interne. Par suite le rapport de la conscience réfléchie à la conscience spontanée est le même que le rapport de la connaissance scientifique à la connaissance vulgaire. Or il n'y a entre ces deux sortes de connaissance qu'une différence de degré. La connaissance scientifique ne diffère de la connaissance vulgaire que par la précision plus grande de ses résultats ; elle conserve le même but, les mêmes tendances directrices. L'élaboration intellectuelle apportée par la science à l'objet qu'elle emprunte à la connaissance vulgaire continue dans le même sens celle qu'y avait déjà apportée la connaissance vulgaire, qu'il serait tout-à fait inexact de considérer comme entièrement passive. La connaissance scientifique, en tant qu'elle détermine des lois, des rapports stables entre éléments stables, ce qui est l'œuvre propre de la science, ne cherche encore par là que des moyens d'action, bien que d'une manière détournée. Les sciences les plus spéculatives sont nées de préoccupations pratiques (l'astronomie de la navigation, la géométrie de l'arpentage, la biologie de la médecine, etc.), et à l'heure actuelle encore elles ne s'en désintéressent provisoirement que pour y satisfaire plus sûrement à longue échéance.

43. Mais l'appréhension scientifique et utilitaire des choses n'est pas la seule possible. Elle n'est même pas la plus fidèle, puisque, selon le mot d'A. Comte, « les lois de la nature ne sont que des approximations », certains savants ou philosophes actuels allant jusqu'à dire qu'elles ne sont que des conventions. Ce qui nous donne des choses la représentation la plus adéquate possible, en tout cas la plus désintéressée, ce n'est pas la science, c'est l'art, qui s'occupe, non des rapports des choses, non de leur utilité, mais de leur individualité et des détails qu'elles présentent.

Les sciences objectives ne peuvent porter sur la réalité en soi, tout au plus hypothétique, des objets extérieurs; elles ne peuvent porter que sur les représentations que nous en donnent nos sens. Mais elles ne s'en tiennent pas à ces représentations mêmes, elles leur substituent des symboles. Les images que les sens nous donnent de la nature sont fluides, insaisissables, données dans une continuité vague et confuse, telles que le savant ne peut travailler sur elles. A ces images fuyantes il substitue des points matériels, des molécules, des forces d'attraction et de répulsion, etc., en un mot des symboles purement hypothétiques dont l'unique rôle est de servir de support imaginatif aux relations quantitatives que la science vise à établir entre les phénomènes, et qui sont pour elle l'essentiel parce que c'est par elles que nous pouvons dans une certaine mesure prévoir et produire les phénomènes et dominer la nature. Ces lois cherchent beaucoup moins à pénétrer la complexité intégrale des phénomènes et des choses considérés, soit en eux-mêmes, soit dans leurs rapports, qu'à les relier les uns aux autres par leurs aspects les plus immédiatement visibles et par là-même les plus grossiers; elles s'occupent beaucoup moins de connaître un phénomène que d'en faciliter la production ; elles sont beaucoup moins théoriques que pratiques. En d'autres termes, elles n'établissent entre les phénomènes que des liaisons partielles et même, si l'on peut dire, artificielles. Quelque apparence de paradoxe que présente cette affirmation, c'est la science qui, dans un but essentiellement pratique, substitue au donné des symboles; l'art seul cherche à l'appréhender dans la seule réalité qu'il ait pour nous, dans son aspect immédiat pour nos sens ; en ce sens, c'est l'art, non la science, qui est véritablement positif.

44. La connaissance scientifique de l'âme, la conscience réfléchie, a le même but utilitaire que la connais-

sance scientifique du monde objectif. La réflexion, qui vise à retrouver, soit sous forme de classes, soit sous forme de lois, l'identique sous le divers, ne fait qu'accentuer les caractères calqués sur les habitudes d'esprit de la connaissance objective que l'homme d'action conserve dans son effort pour se connaître lui-même par la conscience réfléchie, comme il les avait déjà dans la conscience spontanée (4). La conscience réfléchie en un mot est la réflexion de l'homme d'action sur la conscience spontanée; elle ne fait que la prolonger dans le même sens. Sous la diversité des états psychiques de plusieurs hommes et du même homme aux différents moments de son existence, elle recherche des éléments stables qu'elle puisse unir par des rapports stables. Elle cherche à se faire du monde interne une représentation scientifique calquée sur la représentation scientifique du monde extérieur. Aussi, sous sa forme la plus perfectionnée, aboutit-elle à un atomisme mental, de même que l'atomisme est la représentation scientifique schématique de l'univers objectif.

Et ce n'est pas seulement dans le développement de la psychologie ainsi conçue que se retrouve l'analogie avec la connaissance scientifique du monde objectif, c'est aussi dans son but. Si cette psychologie cherche des lois de l'esprit analogues aux lois de la nature objective, c'est pour arriver à des règles d'action. En général, les leçons de la psychologie ainsi entendue finissent par des applications pratiques, pédagogiques ou morales; et les questions de logique, par exemple, se trouvent mêlées à la psychologie de l'intelligence, les questions de morale à la psychologie de la sensibilité et de l'activité. C'est là un reste des tendances pratiques qui dirigeaient l'étude de la psychologie dans l'école éclectique et spiritualiste. C'est à vrai dire en vue des applications pratiques qu'est faite cette science de l'esprit comme la scienee du monde physique. Il s'agit de connaître l'esprit pour le

subjuguer, par une simple transposition du mot de BACON : *Naturæ non imperatur nisi parendo,* et une application de la formule de COMTE : « Science, d'où prévoyance ; prévoyance, d'où action. »

45. Pour continuer l'analogie que nous avons commencé à esquisser entre l'étude du monde subjectif et celle du monde objectif (42), c'est un rôle analogue à celui de l'art et non à celui de la science que nous attribuons à la psychologie. Elle cherche non seulement à se replacer face à face, mais encore à se mettre en contact direct et immédiat avec le donné, avec ces images auxquelles la science objective substitue des symboles commodes, et que nous n'appelons images que par respect pour une longue tradition, car ce mot suppose une réalité extérieure représentée par ces images, réalité dont l'existence, vraie ou fausse, mais en tout cas hypothétique, n'a pas à être envisagée ici.

En d'autres termes, l'introspection est à la réflexion ce que l'art est à la science. Au lieu de viser à saisir, comme la réflexion, le semblable sous le divers, elle cherche au contraire à retrouver les différences sous les caractères communs ; elle est la réflexion du psychologue et non plus de l'homme d'action sur la conscience réfléchie aussi bien que sur la conscience spontanée; à l'égard de toutes deux elle fait machine en arrière. Par opposition au point de vue utilitaire de la conscience réfléchie comme de la conscience spontanée, c'est une sorte de dilettantisme, c'est presque de la conscience de rêve ; elle a un caractère, non scientifique, mais esthétique. Elle veut, sous la conscience réfléchie et même sous la conscience spontanée, sous la couche rigide produite par l'influence congelante de l'action, atteindre l'eau courante du *stream of thought*, des « données immédiates de la conscience ». Dans le domaine psychique, en effet, par suite de l'automatisme acquis, spontané n'est nullement synonyme de primitif ; c'est

comme une déformation professionnelle invétérée, sous laquelle il faut, par un travail difficile, retrouver le type pur. C'est cette spontanéité vraie de la conscience, par opposition à la spontanéité apparente de la conscience soi-disant spontanée, qu'essaie de retrouver l'introspection. Si la tâche de la science est, comme l'expose M. Lévy-Bruhl, de désubjectiver de plus en plus des phénomènes primitivement subjectifs et qui deviennent scientifiques à proportion de cette objectivation, la tâche de la psychologie, du moins de la forme de psychologie que nous envisageons ici, est de subjectiver de plus en plus des phénomènes qui, primitivement, nous apparaissent avec un aspect objectif [1].

46. En établissant cette opposition entre l'introspection et la réflexion, en insistant sur la nécessité de compléter la réflexion par l'introspection, nous ne faisons que reprendre sous une autre forme ce que nous disions au début (4), à savoir qu'il importe, dans l'étude du domaine psychique, de l'envisager directement en lui-même, au lieu de vouloir à toute force s'en faire une représentation calquée bon gré mal gré sur la représentation des objets extérieurs, et plus précisément encore sur la représentation scientifique et utilitaire du monde physique. Si l'on veut atteindre de la réalité psychique une connaissance exacte, il faut se dépouiller des préoccupations pratiques que la conscience réfléchie tient de son attitude scientifique ; il faut chercher une repré-

1. A vrai dire, il faudrait, si ce n'était compliquer encore une terminologie déjà fort embrouillée (20, note), distinguer deux sens du mot objectif. L'objectivité des représentations et des propositions scientifiques n'est que relative ; elle consiste seulement dans l'accord unanime des savants sur les objets scientifiques ; ce n'est qu'une subjectivité générale. L'objectivité pure serait la représentation aussi adéquate que possible, l'appréhension immédiate de ces objets dans leur réalité, et comme cette réalité consiste uniquement dans leur représentation subjective, l'objectivité absolue ne fait qu'un ici avec la pure subjectivité.

sentation de la vie psychique pour le plaisir de la voir telle qu'elle est et non pour l'utilité de savoir s'en servir.

47. La différence d'orientation que nous venons de montrer entre la réflexion et l'introspection se traduit par une différence de procédé. En gros, la conscience réfléchie est analytique, l'introspection est synthétique. La conscience réfléchie s'empare d'une parcelle du territoire psychique et la subdivise aussi loin qu'elle peut, pour en exprimer le plus possible tous les détails. Mais elle ne s'occupe pas des liens de ces détails entre eux, ni à plus forte raison des liens de l'objet spécial qu'elle a pris pour objet d'étude avec le reste de la réalité psychique. Les arbres l'empêchent de voir la forêt. L'introspection au contraire pourrait prendre pour devise le mot fameux de Catherine de Médicis : « Bien taillé, mais il faut recoudre ». A la méthode qui creuse de plus en plus profondément à l'intérieur d'un phénomène donné il faut, pour être complet, ajouter la méthode qui s'élève au-dessus de ce phénomène pour en découvrir les relations avec ses alentours ; c'est précisément ce que cherche l'introspection.

48. La psychologie, dans son développement, a senti la nécessité de dépasser la description et la classification des faits de conscience, dont elle avait fait primitiv ment son but unique. Elle a subi une transformation analogue à celle qu'exprime, pour l'étude des êtres vivants, la transformation des sciences naturelles en biologie (40). Elle a tendu à son but nouveau, relier entre eux les phénomènes psychiques par des lois, par deux voies différentes : la psychophysique et la psychologie associationniste.

C'est encore de la biologie que la psychologie s'est inspirée dans la méthode appelée psychophysique ; elle a cherché à établir des lois psychologiques par une voie indirecte, en recourant à un artifice analogue à celui

qu'emploie la biologie pour découvrir les lois de la vie. Celle-ci, ne pouvant, à cause du consensus vital, isoler deux phénomènes biologiques pour établir entre eux la relation de variation concomitante qui est le seul sens scientifique du mot loi et qui constitue l'objet unique de la science, étudie les variations concomitantes d'une fonction physiologique et de l'organe où elle est plus spécialement localisée. De même le consensus psychique empêche la psychologie d'isoler deux fonctions ou plus généralement deux phénomènes psychiques pour en étudier les variations concomitantes. Mais une observation même superficielle montre que les phénomènes psychiques sont liés d'une façon plus ou moins étroite aux phénomènes biologiques. La psychophysique a essayé de préciser cette liaison grossièrement entrevue en découvrant des relations de variation concomitante entre les phénomènes psychiques d'une part, les phénomènes physico-chimiques et biologiques de l'autre, et plus précisément en recherchant des variations concomitantes entre les fonctions psychiques et les organes où elles sont plus spécialement localisées : le système nerveux, le cerveau, telle région cérébrale déterminée.

Sans entrer dans le détail et dans la critique des résultats obtenus par cette méthode, nous nous bornerons à remarquer qu'elle présente à tout le moins le défaut de n'être pas exclusivement psychologique, puisqu'elle cherche à établir la relation de loi entre des phénomènes psychiques d'une part et d'autre part des phénomènes du monde extérieur et des modifications de l'organisme [1].

1. Cette remarque prend une importance capitale si l'on songe que le cerveau et l'organisme tout entier, comme l'univers matériel, n'étant, en dehors de toute hypothèse métaphysique, que des images, des représentations, vouloir rattacher la vie psychique aux phénomènes physico-chimiques ou biologiques, c'est prétendre rattacher l'ensemble de la vie consciente à quelque chose qui n'est qu'un élément de cette conscience et n'a de réalité que par elle.

49. Une autre direction de la psychologie calquée sur la science a été d'établir des relations analogues à ce que sont les lois physiques, non plus entre des phénomènes objectifs et des phénomènes objectifs comme dans les sciences objectives, non plus entre des phénomènes subjectifs et des phénomènes objectifs comme dans la psychophysique, mais exclusivement entre des phénomènes subjectifs et des phénomènes subjectifs: c'est cette direction qu'a suivie la psychologie associationniste.

Nous ne critiquerons pas ici cette doctrine ; nous nous contenterons d'en caractériser les résultats par opposition à ceux de l'introspection; et nous allons voir qu'ici encore se retrouvent les caractères de la réflexion considérée comme méthode psychologique, à savoir l'application telle quelle au domaine psychique des procédés qui ont réussi dans l'étude du monde objectif Les lois de l'association seraient dans le domaine psychique l'analogue de ce que sont l'attraction et l'affinité pour le monde objectif; ce serait des lois psychologiques analogues aux lois physiques. Mais analogues aux lois physiques dans leurs traits généraux, elles le sont aussi par leurs insuffisances (43) Cette psychologie a bien été frappée de l'insuffisance d'une science qui se bornerait à tailler sans recoudre (47); elle a senti le besoin de compléter l'analyse par une synthèse. Mais ce qu'elle rapproche dans les lois de l'association, ce ne sont pas les phénomènes psychiques dans leur intégralité, ce sont des éléments extraits par analyse de ces états. En réalité, dans cette méthode psychologique, c'est encore l'analyse qui est au fond de la synthèse. Comment l'associationnisme pourrait-il échapper aux défauts de la réflexion dont il n'est en somme que le passage à la limite, puisqu'il ne fait qu'ériger en procédé réfléchi de l'étude psychologique la décomposition des états psychiques complexes et mouvants en éléments simples et stables qu'effectuait spontanément la conscience réfléchie (44)?

Les lois de cette psychologie sont aussi approximatives et superficielles que ses descriptions, et ici encore la réflexion doit être complétée par l'introspection.

50. Ici encore, pour comprendre quels rapports l'introspection nous révèle entre les états psychiques, quelle description elle donne de ces états pris en eux mêmes, il faut se reporter à l'opposition de l'art et de la science (43). L'introspection est désintéressée comme l'art et, au lieu de chercher entre les phénomènes, comme la science, des relations commodes, stables, mais étroites, elle cherchera comme l'art des relations sans doute dénuées d'utilité pratique, au moins immédiate, à cause de leur fluidité, mais par là-même aptes à exprimer toute la complexité du donné ; elle ne cherchera pas des lois, mais, si l'on peut dire, des harmonies. Par là le second rôle de l'introspection, relier les états psychiques entre eux, rejoint le premier, décrire les états psychiques jusque dans leurs profondeurs les plus intimes. Comme nous le verrons en effet, dans chaque état de conscience pris isolément pour point de départ, l'analyse poussée jusqu'au bout qui constitue l'introspection par opposition à l'analyse superficielle et abstraite qui constitue la réflexion retrouve la totalité des autres phénomènes psychiques et par suite les relations de celui-là avec eux. Par là, tandis que dans la réflexion la synthèse même est encore une analyse, ici l'analyse poussée jusqu'au bout ne fait qu'un avec la synthèse, ce qui paraît permettre la connaissance intégrale de l'objet examiné. RENAN a insisté sur cette idée que la vérité est toute en nuances. Nulle part peut-être cette vue ne trouve une application plus exacte qu'en psychologie. Pour comprendre la vie consciente et ses caractères, il faut tenir compte des nuances, des détails, de ce qui est à l'arrière-plan. On s'aperçoit alors que la conscience est quelque chose d'infiniment plus compliqué qu'elle ne semble à première vue, que cette première vue est, non

seulement incomplète, mais par là-même fausse, et que par suite la psychologie doit, de toute nécessité, compléter la réflexion par l'introspection.

51. C'est à l'introspection que nous ferons surtout appel dans la suite, pour essayer de réunir ce que la conscience réfléchie ou analyse psychologique découpe, et d'atteindre une connaissance de la réalité psychique qui exprime le donné d'une manière aussi fidèle que possible, et non avec la préoccupation d'en calquer les caractères sur ceux du monde spatial, ou plus exactement sur ceux de la traduction scientifique de cette réalité. Nous allons, en quelque sorte, au moyen de l'introspection, faire machine en arrière par rapport à la réflexion, sans jamais d'ailleurs en perdre de vue les résultats et en les prenant pour point de départ : la réflexion jouera pour nous ce rôle de tremplin (ἐπίβασις) que PLATON attribuait à la connaissance sensible.

CHAPITRE V

LA MONNAIE DE LA DURÉE [1]

(RAPPORTS DES ÉTATS DE CONSCIENCE SUCCESSIFS)

52. Jusqu'ici, nous n'avons envisagé que la conscience dans son ensemble, et nous y avons relevé des caractères paradoxaux et quasi-illogiques, c'est-à-dire surprenants pour les habitudes contractées par notre esprit dans la considération plus ou moins scientifique du monde objectif. A l'opposé des objets, dans lesquels le connaissant et le connu sont numériquement différents, la conscience est à la fois une existence et une connaissance (5), et si nous l'envisageons simplement comme une existence et une sorte d'objet, elle réunit dans sa durée les attributs logiquement contradictoires de permanence et de changement (9). Nous avons montré la fusion de ces caractères dans la vie psychique en la prenant, si l'on peut dire, par les deux bouts : d'abord dans la conscience

1. On voudra bien excuser ce que ce titre peut sembler avoir de prétentieux ; je ne l'emploie que faute d'en avoir su trouver un autre. Le titre tout indiqué eût été : Continuité de la vie psychique. Mais le mot continuité sera employé plus loin (106) dans un autre sens, et étant donné le public d'élèves auquel ce livre s'adresse spécialement, j'ai voulu éviter autant que possible de désigner des choses différentes par le même terme.

considérée en quelque sorte comme un bloc (9), ensuite dans chacun des instants qui en constituent successivement la réalité actuelle (11). La fusion de ces deux attributs logiquement contradictoires se retrouve également si l'on examine l'entre-deux de ces termes extrêmes, la totalité de la vie psychique et chacun de ses moments successifs, à savoir les phénomènes psychiques particuliers. Dans le rapport d'un état de conscience à ceux qui l'ont précédé se retrouve, si l'on peut dire, la monnaie de ce que nous avons appelé durée en examinant le rapport de chacun des états de conscience au moi constitué par leur totalité. Si l'on dissocie l'écoulement de la vie psychique en ses différents états successifs, on s'aperçoit que dans ces états tantôt l'un, tantôt l'autre des deux éléments dont la fusion dans la vie psychique constitue la durée est tellement prédominant qu'il semble à première vue unique; c'est le cas pour l'élément identité dans ce qu'on appelle couramment les facultés de conservation, pour l'élément changement dans ce qu'on appelle les facultés d'élaboration. Mais en réalité, si ces deux éléments se combinent en proportions différentes dans les différents états de conscience, ils sont inséparablement unis en fait et ne peuvent être isolés que par une abstraction factice. L'un est plus ou moins prépondérant ; mais l'autre, bien que placé au second plan et dans la pénombre, si obscur et si refoulé qu'il soit, est toujours là et ne saurait être considéré comme totalement absent. La succession de la conscience, qui est changement, ne va pas sans quelque chose qui demeure et qui en établit la continuité ; inversement, l'identité de la conscience implique un changement incessant.

53. Le type des facultés de conservation se trouve dans la mémoire. C'est un fait d'expérience courante que dans le flux perpétuel de la conscience un certain nombre d'états reparaissent les mêmes, au moins en apparence;

on dit qu'ils se sont conservés dans la mémoire. Mais cette métaphore n'est pas seulement inexacte, ce qui est le lot de toutes les métaphores; elle est encore fausse : non seulement elle exprime incomplètement la réalité qu'elle symbolise, mais encore elle la déforme. Sans parler des conséquences fâcheuses que peut avoir cette métaphore pour des psychologues qui se laisseraient aller jusqu'à voir dans le cerveau, si l'on peut dire, une boîte à souvenirs, elle est fausse en ce que conservation, réservoir, impliquent l'idée que la chose conservée n'est pas modifiée par le réservoir et en même temps l'idée que réservoir et chose conservée sont deux. Ces deux idées connexes sont inapplicables à la mémoire. Il y a contradiction à se représenter les souvenirs comme des objets emmagasinés dans la mémoire pour y être retrouvés un jour sous leur forme primitive, car c'est les concevoir comme coexistants avec nos états actuels, comme des objets juxtaposés dans la conscience ou sous-jacents à la conscience actuelle. Mais coexistence, juxtaposition impliquent espace; donc une telle représentation introduit dans les phénomènes de conscience un élément spatial auquel ils sont réfractaires par essence.

Une métaphore moins mauvaise que celle de conservation serait celle d'assimilation. Il y a incorporation de ce qui est conservé dans ce qui le conserve, et par suite modification de ce qui est conservé par ce qui le conserve, comme d'ailleurs de ce qui conserve par ce qui est conservé. Pour chaque état de conscience comme pour la conscience dans son ensemble, le passé n'est pas mort; il subsiste dans le présent et contribue à lui donner sa couleur propre. En d'autres termes la conscience est le théâtre d'un changement perpétuel. Si ressemblants que soient deux états de conscience dans leur partie nettement visible, il y a une sorte de fond de ces états de conscience qui change constamment On pourrait chercher un symbole de ce fait

dans ces scènes de féeries où, pour donner l'illusion du mouvement, les personnages restent en place tandis que la toile de fond se déroule derrière eux. Les personnages considérés isolément restent bien à la même place, mais le tableau que présente la scène, pris dans son ensemble, change à chaque instant. Ceci ne veut pas dire que les états psychiques n'aient pas de durée, qu'ils cessent avant même d'avoir commencé (11), mais simplement que jamais une conscience ne passe par deux états identiques. Ainsi avant-hier j'étais gai, hier j'étais triste, aujourd'hui je suis gai. Ma gaîté d'aujourd'hui n'est pas la même que celle d'avant-hier, tout simplement parce qu'entre les deux il y a eu ma tristesse d'hier. Il suffit de s'analyser tant soit peu soi-même pour apercevoir entre deux états de conscience aussi ressemblants que possible en apparence des détails, des nuances qui les rendent différents.

54. Mais nous devons prévoir une objection. Il est possible, pourra-t-on dire, que dans les états qui manifestent la spontanéité du moi, c'est-à-dire dans les états où nous ne sortons pas de nous-mêmes, notre esprit manifeste son activité par cette richesse de création qui fait que jamais nous ne sommes deux fois de suite dans le même état psychique. Mais l'expérience montre sans peine que ce ne sont pas là les seuls états psychiques, que ce n'en est même pas la majorité, car nos états de conscience ne sont que d'une façon très exceptionnelle ainsi renfermés dans notre conscience; la plupart du temps ils sont provoqués d'une façon plus ou moins manifeste par le monde extérieur, et le monde extérieur présente bien cette identité absolue qui fait peut-être défaut au monde purement subjectif (20, note). Cette chaise que j'ai vue hier est la même aujourd'hui.

A cette objection il est facile de répondre qu'elle repose sur une confusion. A supposer qu'il y ait une séparation tranchée entre ces deux sortes d'états psychiques, ceux

que la conscience produit sous l'influence des circonstances extérieures et ceux qu'elle paraît créer *ex nihilo*, qu'il n'y ait pas entre eux, comme nous le croyons, la simple différence de degré qu'il y a dans la vie affective entre la sensation et le sentiment (22) et dans l'intelligence entre les perceptions et les images (139), même quand notre conscience est en relation avec le monde extérieur, ce qui est dans notre conscience, ce qui constitue la réalité psychique, ce n'est pas l'objet, c'est l'impression qu'il produit sur nous, sensations, perceptions et images, et l'on peut prouver *a priori* qu'à des moments différents le même objet doit donner des impressions différentes. En effet, même à s'en tenir à la conception courante qui attribue aux objets une réalité extérieure à l'esprit et une existence indépendante, les impressions sont à tout le moins le fruit de la collaboration des choses et de l'esprit, de l'objet et du sujet, de même, pour reprendre la comparaison d'Aristote, qu'une empreinte est le résultat commun de la cire et du cachet. Donc, en admettant encore la permanence de l'objet extérieur, pour que l'impression fût la même, il faudrait que le sujet fût resté exactement dans les mêmes dispositions, ce qui est absolument impossible au point de vue mental comme au point de vue physiologique, auquel d'ailleurs il est lié. Et si nous ne sommes pas actuellement dans les mêmes dispositions où nous étions au moment antérieur où nous avons perçu le même objet, on peut en négliger toutes les autres raisons, qui sont nombreuses, il restera toujours celle-ci qui suffit, à savoir précisément que l'état précédent et l'état actuel sont deux moments différents de notre existence, c'est-à-dire qu'une partie de notre existence s'est écoulée entre les deux et a eu pour effet que nous ne sommes plus le même après qu'avant.

55. On peut vérifier en détail, par des exemples précis qu'il serait facile de multiplier, cette « loi de relation » des états de conscience pour le cas particulier des

sensations. Il est bien connu que nous n'avons pas en présence d'un même objet la même impression selon que nous sommes gais ou tristes, fatigués, etc. Pour s'en tenir à l'influence réciproque des impressions sensorielles, la sensation produite sur nous par un objet varie avec les sensations simultanées ou immédiatements antérieures. Des sensations simultanées provenant de sens différents tantôt s'entravent, tantôt se renforcent réciproquement. Un objet placé sur la peau paraît plus lourd chaud que froid. Un point en mouvement sur la peau paraît aller moins vite s'il est léger qu'un objet plus lourd. De fortes sensations sonores obscurcissent d'abord, puis renforcent les sensations lumineuses concomitantes : soit par exemple un mélange de couleurs que le sujet ne distingue pas à une certaine distance ; il les distingue si l'on fait résonner un diapason. Réciproquement une forte sensation lumineuse augmente d'ordinaire la finesse de l'ouïe. L'aspect des sensations dépend également de la rapidité de leur succession ; des sensations du même genre qui se succèdent sont perçues comme distinctes jusqu'à une certaine rapidité, variable pour chaque classe de sensations, au-delà de laquelle elles se confondent en une seule : la vérification expérimentale est facile pour le toucher, la vue, l'ouïe, les chocs électriques, etc. La sensation actuelle dépend également de la force et de la durée des sensations immédiatement antérieures. Elle n'est pas sentie si elle succède à une sensation analogue plus forte ou à peine plus faible. On a pu cuire ou congeler des grenouilles sans qu'elles aient exécuté le moindre mouvement de réaction en augmentant ou diminuant la chaleur par des variations continues et très petites. Tout le monde connaît l'expérience des deux mains plongées à la fois dans l'eau tiède et qui la sentent l'une chaude et l'autre froide, parce qu'elles sortent l'une de l'eau froide, l'autre de l'eau chaude. C'est sur une psychologie très exacte que sont

fondées les règles gastronomiques destinées à régler la succession des plats de manière à leur faire produire leur maximum d'agrément. La perception successive est plus distincte que la perception simultanée : on saisit plus facilement par exemple de faibles différences de poids en soupesant les objets successivement avec la même main que simultanément avec les deux. A ce fait se rattache le rôle des sensations mouvantes : une ombre très faible qui ne sera pas perçue tant qu'elle restera immobile sera perçue quand elle se déplacera ; on en peut citer comme exemple les ombres projetées sur le sol par des nuages peu opaques.

56. Si donc on veut saisir exactement la réalité psychique, il faut dépasser la surface qui nous montre une apparence d'identité. A un examen un peu plus approfondi, cette identité superficielle se nuance d'une foule de détails qui suffisent à faire de deux états semblables en apparence deux états différents en réalité. La psychologie ne doit pas se laisser tromper par les mots ; elle doit voir dans les états psychiques autre chose que ce que le langage en exprime ; en d'autres termes, il y a lieu de distinguer l'objet psychique et l'objet logique de notre conscience. Nous avons l'habitude, quand on nous demande quel est l'objet actuel de notre esprit, de désigner tel ou tel être ou chose. Supposons que nous pensions, par exemple parce que nous sommes en train de la lire, la phrase: Christophe Colomb a découvert l'Amérique en 1492. Interrogés sur ce à quoi nous pensons, nous répondons : Je pense à Christophe Colomb, ou à la découverte de l'Amérique, et ces deux réponses sont psychologiquement aussi fausses l'une que l'autre. On s'imagine que l'objet n'est pas la totalité du contenu de la conscience, l'ensemble de ce qui est pensé, mais l'un des éléments, le plus important, par exemple le sujet de la proposition. Mais cela n'est vrai que grammaticalement, c'est-à-dire d'un point de vue déjà

logique; psychologiquement, l'objet de notre pensée est l'ensemble indécomposable en tant que phénomène psychique : Christophe Colomb a découvert l'Amérique en 1492. Ce qui constitue l'objet psychique, c'est l'état présent dans sa totalité, qui est une unité spéciale, une synthèse irréductible à d'autres, qui a son individualité. Il en est de même de toutes nos pensées, d'où l'on peut tirer immédiatement deux conséquences importantes : d'abord qu'au point de vue psychologique jamais nous ne pensons absolument deux fois la même chose; ensuite que, si complexe que soit un objet, la pensée de cet objet constitue un état un et indécomposable. Par exemple, notre représentation d'une armée est aussi bien une que notre représentation de chacun des soldats qui la composent; notre représentation des nombres 6, 8, 10, 1000, est aussi bien une que celle du nombre 1. C'est ce qu'exprime Kant lorsqu'il dit que $7 + 5 = 12$ n'est pas un jugement analytique, mais synthétique.

La distinction que nous venons d'établir entre l'objet psychique et l'objet logique de notre pensée est encore incomplète; non seulement ma pensée a pour contenu, non pas uniquement Christophe Colomb ou la découverte de l'Amérique, mais tout ensemble : Christophe Colomb a découvert l'Amérique en 1492, mais encore : je pense cet ensemble et en même temps je suis gai ou triste, je me souviens d'autre chose, je médite telle action, etc., etc.. A côté de ma pensée qui constitue l'élément saillant de ma conscience à l'état actuel, il y a tous les éléments plus vagues, de second plan, qui donnent à cet état sa nuance spéciale, laquelle n'est pas la même que dans un autre état de conscience où reparaîtra au premier plan le même élément saillant. Notre pensée, notre conscience, telle qu'elle s'apparaît à elle-même à première vue et telle qu'elle s'énonce dans le langage, ne retient de la réalité psychique que les éléments les plus gros. C'est comme un

filet à mailles très larges qui laisse échapper tout le fretin des détails. Mais si l'on essaie par cette réflexion plus intense et différemment orientée que nous avons appelée introspection de ressaisir toute la complexité du réel, si l'on s'applique aux détails, on s'aperçoit que jamais l'identité n'est complète, que toujours elle s'accompagne de changement. Supposons même que nous ayons une sensation qui se prolonge, comme c'est le cas quand nous entendons un instrument de musique donner d'une manière continue la même note. La conscience, tant qu'elle est active, du moment qu'elle écoute ce son, répète : c'est la même note, et établit par là-même dans cette uniformité une sorte de rythme qui dure jusqu'à la cessation du son ou jusqu'au sommeil.

57. L'introspection montre de même que là où c'est le changement qui prédomine au point de sembler seul présent, la permanence à son tour subsiste ; par suite, de même qu'il y a du changement dans les fonctions de conservation, dans les fonctions d'élaboration il y a de l'identité. Les modifications apportées par ces fonctions aux états de conscience primitifs n'équivalent nullement à leur suppression et à leur remplacement par des états entièrement nouveaux.

58. En examinant, non plus les modifications apportées aux états de conscience par les fonctions d'élaboration ou opérations intellectuelles proprement dites par opposition aux opérations sensitives, mais l'apparition dans la conscience d'états primaires entièrement nouveaux en apparence, nous allons voir qu'il n'y a pas plus discontinuité entre deux états de conscience successifs qu'il n'y a discontinuité dans le cours de la conscience considérée dans son ensemble (6). Ici comme tout à l'heure (56), il faut distinguer soigneusement l'objet psychique et l'objet logique de notre conscience, la réalité psychique dans sa totalité et la traduction sommaire que nous en don-

nons dans le langage, ou, ce qui revient au même, l'objet extérieur et l'état de conscience produit par l'impression de cet objet. De ce que la série des phénomènes extérieurs est discontinue, il ne s'ensuit nullement que la discontinuité existe dans les états de conscience. Il peut bien y avoir discontinuité entre les phénomènes objectifs, situés dans l'espace et le temps, puisque ces deux milieux sont constitués par une juxtaposition de parties ou une succession de moments distincts et séparables; mais un tel caractère ne saurait trouver place dans la conscience, étrangère à l'espace et au temps homogène. L'expérience est ici d'accord avec le raisonnement. Soit par exemple un coup de tonnerre éclatant soudain avec un ciel serein et dans un silence profond. L'état de conscience déterminé par ce coup de tonnerre n'est que la suite de l'état précédent; dans la connaissance du coup de tonnerre entre, avec la perception de ce son, la continuation de la perception du silence qu'il a rompu. Ce que nous entendons, ce n'est pas un coup de tonnerre quelconque, comme si c'était le douzième ou le vingtième dans un orage, mais un coup de tonnerre succédant au silence, le rompant et contrastant avec lui; la preuve en est dans le caractère tout particulier de cette sensation. Il n'y a jamais modification totale de la conscience; tout état de conscience participe de l'état immédiatement antérieur; toute sensation nouvelle ne fait qu'apporter au tout complexe une modification partielle. Cet élément nouveau n'introduit pas dans la conscience une pluralité numérique; c'est l'état psychique total modifié dans sa tonalité et sa nuance. Donc, même une rupture apparente du cours de la conscience n'est en réalité qu'une nuance plus forte, une couleur plus vive se détachant sur la trame ininterrompue de la vie psychique. Dans la conscience il n'y a jamais de révolution, mais une perpétuelle évolution.

59. S'il en est ainsi de la représentation des objets

extérieurs, et si ces objets perdent leur caractère discontinu en devenant des états de conscience, à plus forte raison la discontinuité doit-elle être absente des états de conscience qui ne nous représentent que la conscience elle-même. On s'en apercevrait sans peine si l'on tenait compte d'une foule innombrable d'états auquels nous ne faisons pas attention parce qu'ils n'ont pas de nom. Par exemple quand nous cherchons à nous rappeler le nom d'une personne, nous avons un sentiment de mémoire différent pour des noms différents, et la preuve, c'est que si l'on nous souffle un autre nom, nous savons le rejeter; nous avons donc le sentiment net du nom cherché, sans le connaître par le nom puisque nous le cherchons. Il y a ici le sentiment d'une absence, ce qui ne saurait se confondre avec l'absence d'un sentiment. De même, quand on a l'intention de dire quelque chose et qu'on ne sait pas encore en quels termes on le dira, on se trouve dans un état déterminé qui ne peut être décrit que par l'intention de dire telle ou telle chose. Quand on lit, on met l'accent convenable sur la première partie d'une phrase dont on n'a pas encore vu la fin. Il y a des états de tendances indicatifs de ce que la conscience sera tout à l'heure, et qu sont nuancés selon ce que ces états futurs vont être ou ne pas être. Et de même que le futur est déjà présent dans la conscience actuelle, le passé y est encore ; la continuité de la conscience se manifeste jusque dans l'oubli, qui logiquement en est le contraire, puisqu'il est le contraire de la mémoire, qui est l'expression de cette continuité. Ce n'est pas la même chose d'avoir oublié une leçon que de ne l'avoir jamais apprise ; *numera memini, si verba tenerem* (VIRGILE).

60. C'est dans le même sens que W. JAMES essaie, avec beaucoup de finesse et de pénétration, de montrer qu'une conscience attentive démêle dans le cours de la vie intérieure, à côté des images, ce qu'il appelle des

sentiments de relations et des sentiments de tendances. Il n'y a pas, dit-il, une conjonction ou une préposition, à peine une phrase adverbiale, pas de forme syntaxique ou d'inflexion de la voix dans le langage humain qui n'exprime quelque nuance de relations que nous sentons à tout moment exister entre les objets plus gros de notre pensée. Nous devrions dire un sentiment de et, un sentiment de si, de mais, de par, comme nous disons un sentiment de bleu ou un sentiment de froid. En d'autres termes, quand nous observons par la conscience la continuité de la vie intérieure, nous trouvons que ce qui s'exprime par le langage en relations logiques existe en fait sous forme de nuances psychiques, étant en soi quelque chose d'affectif plutôt que de représentatif. Quel serait le sens des mots que nous croyons comprendre en lisant, et comment expliquer que la signification de ces mots diffère dans des phrases différentes, si dans des expressions comme rien que, l'un ou l'autre, quoi qu'il en soit, néanmoins, et une multitude d'autres squelettes verbaux de relations logiques, dans des interrogatifs comme qui, quand, où, dans des négatifs comme non, jamais, pas encore, la différence de signification sentie n'était rien de plus que la différence des sons, et si cela n'était pas compris dans une affection de conscience qui en est corrélative, quoiqu'impalpable pour un examen direct ? Ainsi il y a en nous à la fois des sentiments de relations et des sentiments de tendances, c'est-à-dire que la continuité de la vie intérieure nous apparaît non seulement comme un assortiment de fines nuances qui se traduiront en relations logiques, mais aussi comme une courbe aux directions changeantes ; il y a à tout moment la conscience prise d'une direction, et si le langage exprime la chose, il l'exprime grossièrement ; il y a derrière le langage autre chose que la conscience ne peut analyser, à savoir le courant de la conscience, le ruissel-

lement de la pensée. Si donc on ne veut pas considérer comme absolument dépourvus de sens la moitié des mots, on est obligé de reconnaître qu'à côté des idées aux contours fixes exprimées par les substantifs et les adjectifs, à côté des rapports stables exprimés par les verbes, il y a des nuances plus délicates exprimées par les prépositions, les conjonction, les adverbes, et même d'autres qui ne sont exprimées par rien du tout dans les mots, mais qui s'expriment d'une manière souvent très nette par le ton. Les phénomèmes psychiques définis et nommés, images, désirs, perceptions, sensations, ne représentent donc que très imparfaitement le cours continu, ininterrompu, infiniment nuancé des états par lesquels passe la concience. Non seulement il y a dans la conscience tout autre chose que ces images, mais encore on peut dire qu'elles baignent dans un milieu psychique qui les fait varier de teïnte et d'intensité, et qui représente dans notre état actuel la trace de la vie passée de notre conscience et la préparation de sa vie ultérieure. En d'autres termes, il faut refaire sa place dans la vie de l'esprit à tout ce qui est vague, à tous les éléments de cette vie qui ne peuvent être ni définis ni nommés. Si au point de vue logique on découpe des concepts bien tranchés, au point de vue psychologique et descriptif il faut prendre pour point de départ que toute image ou désir défini est une abstraction, que nous ne les considérons à part qu'en les détachant d'un état de conscience dont ils font partie comme la cellule fait partie d'un être vivant.

61. La succession des états de conscience ne saurait être conçue comme leur juxtaposition dans un milieu vide et homogène analogue à l'espace, car qui dit juxtaposition dit, non plus succession, mais simultanéité. Il faut donc, pour se représenter exactement la succession des états de conscience, éliminer toute représentation de juxtaposition, et c'est non seulement possible, mais même

facile, quand on se débarrasse de toute idée préconçue. On pourrait d'abord se référer aux états profonds de l'âme où n'entrent point ou peu d'images spatiales, aux successions tout internes de sentiments ou de sensations affectives. L'âme a conscience alors d'un déroulement interne, ou mieux d'une transformation graduelle de ses états les uns dans les autres, d'une pénétration de ce qui suit dans ce qui précède, d'une anastomose des faits psychiques telle que le précédent se conserve dans le suivant sans s'y juxtaposer. Mais, sans même entrer si profondément dans l'âme, on peut demander la représentation de cette succession aux sensations qui ont une cause externe; il suffit de ne pas penser à cette extériorité. Quand j'entends une mélodie, il n'est sans doute pas rare que je dissocie les sons pour me les représenter dans un espace sonore, et plus j'aurai l'habitude de lire de la musique, plus je serai tenté de le faire. Mais si je me détache de toute image spatiale, même de ces images extensives que les sensations amènent naturellement avec elles (93), il reste une continuité variée et cependant indivise. Il n'y a pas une note, puis une autre, car alors jamais je ne percevrais une mélodie ni n'en goûterais le charme ; il n'y a pas non plus une synthèse opérée du dehors par l'esprit entre des données perçues isolément; il y a un tel retentissement de ce qui précède dans ce qui suit que d'elles-mêmes ces notes successives forment un tout un et indivisé. A vrai dire, c'est nous qui divisons parce que nous pensons aux efforts discontinus que nous faisons pour donner une à une chacune des notes de cette mélodie. Mais si nous faisons table rase de toute image associée, il reste une succession toute pure sans division ni juxtaposition, et où la diversité des moments se résout en une diversité de qualités. Telle serait la succession des états de conscience. Nos états de conscience présentent toujours, à côté de leur partie saillante qui est celle que

retient la conscience réfléchie et qu'exprime le langage, des éléments de second plan qui échappent à un examen superficiel, mais qui n'en contribuent pas moins à donner à chaque état de conscience sa tonalité générale. C'est de ces éléments de second plan que la psychologie doit tenir compte si elle veut donner de la réalité psychique une traduction aussi fidèle que possible ; et si elle en tient compte, elle constate toujours sous l'identité l'existence du changement, sous le changement l'existence de l'identité. Dans deux états de conscience différents, tantôt l'élément saillant sera le même, mais les éléments qui restent dans la pénombre seront différents ; tantôt au contraire l'élément saillant sera différent, mais les éléments de second plan seront à peu près identiques. En d'autres termes, pour réunir dans une formule unique la continuité ininterrompue et le changement perpétuel qui ne sont que les deux faces du même caractère essentiel de la conscience, le présent est différent du passé, et pourtant c'est encore en un certain sens le passé, puisqu'il ne serait pas ce qu'il est si ce qui l'a précédé avait été tant soit peu différent.

CHAPITRE VI

LA SOLIDARITÉ DANS LA VIE PSYCHIQUE

62. Nous avons, dans le chapitre précédent, relevé dans chaque état de conscience particulier cette fusion de la permanence et du changement que nous avions déjà signalée sous le nom de durée dans la conscience envisagée dans son ensemble. Mais ce n'est pas là le seul point de vue d'où l'on puisse montrer la fusion dans l'état de conscience de deux caractères contradictoires pour une logique abstraite et fondée sur les habitudes enracinées dans l'esprit par la considération plus ou moins scientifique du monde extérieur. Ce qu'est au point de vue dynamique l'opposition entre permanence et changement, l'opposition entre unité et multiplicité l'est au point de vue statique. La permanence ou l'identité, c'est l'unité d'un même être à travers le temps, dans ses moments successifs; inversement l'unité, c'est la permanence d'un être dans un instant unique, c'est le fait qu'il est ce qu'il est et rien d'autre. Par suite, s'il n'y avait pas lieu d'envisager dans la conscience considérée dans son ensemble, qui est un écoulement, le rapport de l'unité et de la multiplicité, il y a lieu de l'envisager dans les états de conscience particuliers qui constituent les moments successifs de la vie psychique; et ici encore nous allons retrouver fondus et inséparables en fait deux attributs qui sem-

blent logiquement contradictoires. Tout état de conscience est un en tant qu'il est cet état et non tel autre ; et en même temps il est multiple en tant qu'il est, non seulement cet état qu'il apparaît être à première vue, mais aussi d'une façon plus ou moins obscure un grand nombre d'états différents. C'est cette fusion de l'unité et de la multiplicité dans chaque état de conscience que nous allons étudier sous le nom de solidarité (6).

Indiquons tout de suite la raison générale pour laquelle l'unité et la multiplicité ne s'excluent pas dans la vie psychique comme elles semblent le faire dans les objets extérieurs. C'est que la vie psychique est étrangère à l'espace, qui constitue le milieu dans lequel nous sont donnés les objets extérieurs. L'espace est composé d'éléments juxtaposés, mais distincts ; s'il y en a un, il y en a un et non plusieurs, s'il y en a plusieurs, il y en a plusieurs et non un. La vie psychique étant étrangère à l'espace, il n'y a pas de raison pour qu'on y retrouve cette opposition de l'unité et de la multiplicité qui est une conséquence du caractère spatial. La solidarité est, comme la durée (9) et la continuité des états de conscience (58), un corollaire du caractère non spatial de la conscience. Nous allons étudier cette solidarité, d'abord d'une manière générale entre les trois grandes classes de phénomènes psychiques auxquelles on peut conserver leur nom classique de facultés, puis dans le détail entre les différents phénomènes particuliers ressortissant à chacun de ces trois groupes.

63. Il ne faut pas considérer comme profonde, comme correspondant à une réalité véritable, la distinction dans l'âme de trois facultés. Même sans donner à ce mot le sens abusif et réaliste que semblaient lui donner les électiques, les groupes de phénomènes dont elles sont comme l'étiquette commune ne présentent pas de caractères nettement tranchés permettant de tracer entre eux

une ligne de démarcation précise. Il n'y a pas des phénomènes affectifs qui ne seraient qu'affectifs, des phénomènes représentatifs qui ne seraient que représentatifs, etc., mais tout phénomène affectif par exemple est en même temps représentatif et actif. D'une manière générale, tout état de conscience est à la fois affectif, intellectuel et actif ; il n'y a qu'une différence de dosage dans les proportions relatives de ces éléments : chaque état de conscience comprend, outre le phénomène affectif ou représentatif ou actif qui est au premier plan, des éléments psychiques appartenant aux deux autres classes, plus reculés et moins visibles, mais qui n'en sont pas moins toujours présents.

On est donc amené à concevoir une solidarité des facultés de l'âme analogue à celle des organes corporels que symbolise l'apologue des membres et de l'estomac, ou à la solidarité des membres d'une même société, où chaque individu est différent des autres et pourtant relié à eux par le fait de remplir un rôle différent dans une tâche commune. Encore ces analogies ne sont-elles qu'incomplètes, car malgré la solidarité des citoyens d'une même société, chacun d'eux conserve son individualité et une grande part d'autonomie. Il en en est de même pour les organes corporels : le cœur et les poumons, bien que solidaires, sont différents. En d'autres termes, dans ces exemples il y a une certaine unité qui se surajoute à la multiplicité, mais elle n'est que surajoutée pour cette raison bien simple que comme il s'agit d'êtres ou d'objets situés dans l'espace, ils y occupent des places différentes, c'est-à-dire, malgré les relations qui leur imposent une certaine unité, sont plusieurs, forment une multiplicité. Il faudrait donc chercher l'analogue de la solidarité psychique plutôt dans le consensus des fonctions physiologiques, qui ne sont pas dans l'espace, que dans la solidarité des organes anatomiques, qui, eux, sont

dans l'espace ; ou pour parler sans métaphores, tandis que dans le domaine biologique ou social et d'une manière générale dans le monde de l'espace, l'unité se surajoute à une multiplicité préexistante, dans le domaine psychique au contraire ce qui est primitif et même seul réel, c'est une unité infrangible dans laquelle, pour la commodité de l'étude, l'analyse psychologique, la conscience réfléchie distingue et découpe, d'une façon plus ou moins arbitraire et artificielle, une pluralité de parties différentes. En d'autres termes les facultés de l'âme ne sont que des abstractions Pour justifier cette assertion, il suffira de montrer dans chacun des groupes de phénomènes constituant une des facultés la présence d'éléments qui au point de vue de l'analyse abstraite appartiennent aux autres facultés.

64. Tout d'abord ce serait une erreur de croire que nos états affectifs ou représentatifs soient par eux-mêmes inertes et qu'il faille y ajouter quelque chose pour qu'ils deviennent moteurs. En d'autres termes, il n'y a pas dans la conscience d'états qui soient uniquement des constatations ; les états qui sont des constatations (20) s'accompagnent de mouvements et par suite de tendances ; nous n'avons besoin de rien ajouter à un état de conscience pour qu'il soit actif ; au contraire, lorsque le mouvement n'accompagne pas immédiatement une affection ou une représentation, c'est que nous empêchons ce mouvement de se produire, l'inhibons.

Les états affectifs, d'abord, sont toujours accompagnés de tendances motrices, c'est-à-dire que l'activité est inséparable de la sensibilité. Tout état affectif se caractérise pour la conscience par son aspect agréable ou pénible ; mais dire qu'il est agréable ou pénible, c'est ne rien dire, sinon que l'être conscient en désire la continuation ou la cessation, et que par suite tout état affectif s'accompagne immédiatement d'une réaction de l'organisme

cherchant, soit à le prolonger, soit à y mettre fin et qui, au point de vue strictement psychologique, est un phénomène d'activité. C'est cette indissolubilité de la sensibilité et de l'activité qui explique que les inclinations, qui, comme leur nom même l'indique, sont des tendances et par suite appartiennent à l'activité, se trouvent couramment, dans la classification des faits phychiques, rangées dans la sensibilité à côté des émotions. C'est également un fait incontesté, bien qu'interprété de façons différentes et même opposées, que tout état affectif, joie, tristesse, colère, peur, etc., s'accompagne, non seulement de tendances motrices, mais même de mouvements réellement accomplis, de gestes, d'attitudes, de jeux de physionomie, de cris. Ces phénomènes, qui constituent ce qu'on appelle l'expression des émotions, déjà signalés par Descartes dans son *Traité des passions*, ont été analysés avec plus de détail par Darwin, et de nos jours par James et Lange. Par exemple, dans la crainte les yeux et la bouche s'ouvrent tout grands ; les sourcils se lèvent ; la respiration s'arrête ; l'homme se tient immobile comme une statue ; le cœur bat vite, violemment ; la surface de la peau se couvre d'une sueur froide ; les cheveux se dressent sur la tête ; les muscles tremblent ; les pupilles se dilatent ; les bras se jettent en avant ; dans beaucoup de cas, il y a une tendance soudaine et irrésistible à la fuite. Dans la haine, la tête et le corps se jettent en arrière ; les mains se projettent en avant ; le corps tout entier adopte l'attitude d'une personne qui se détourne ; puis viennent des mouvements menaçants : les yeux s'ouvrent tout grands, les dents se montrent et grincent, etc. Et ce n'est pas seulement les états affectifs primaires, c'est-à-dire les plaisirs ou les peines actuels qui s'accompagnent ainsi de phénomènes moteurs, mais encore le souvenir de ces états ou même leur pressentiment, leur représentation comme simplement possibles. Il suffira

d'en citer comme exemple Perrette et le pot au lait.

65. Ce n'est pas seulement des phénomènes affectifs que l'activité est inséparable, c'est aussi des phénomènes représentatifs, eux-mêmes inséparables des phénomènes affectifs. Les phénomènes représentatifs s'accompagnent de mouvements, non seulement en tant qu'ils sont liés à des phénomènes affectifs (70) ou qu'ils sont la représentation d'états affectifs, mais aussi en tant qu'on peut les considérer à peu près isolément, en tant qu'ils sont aussi dénués que possible de tout caractère agréable ou pénible nettement conscient. C'est pour la psychologie actuelle une vérité incontestée que l'idée est par elle-même motrice, et que dans ce phénomène idéo-moteur considérer seulement la partie représentative et laisser de côté l'élément moteur, c'est négliger une partie essentielle et constitutive du phénomène. Toute sensation ou perception, en même temps qu'elle est représentation, est par certain côté action, au moins naissante; elle se prolonge en un mouvement naissant, et si le plus souvent ces mouvements restent à l'état de tendance, la tendance n'est autre chose que le mouvement commencé. Il n'y a pas de perception sans réaction de ce genre, pas d'audition d'un son sans un commencement de répétition, pas de vision d'objet usuel sans commencement des actions par lesquelles on l'utiliserait. En même temps que nous voyons un objet par exemple, nous esquissons des mouvements appropriés : nous nous disposons à en dessiner les contours avec nos yeux ou avec nos mains (c'est là l'origine des deux premières dimensions de l'espace), ou à le saisir (là est l'origine de la troisième dimension). Les mêmes perceptions, en se répétant, organisent et fixent ces mouvements de mieux en mieux; mais il y a eu commencement d'habitude dès la première perception: c'est même cette habitude plus ou moins développée qui explique le sentiment de déjà vu que nous éprouvons quand, en face

d'une perception, nous avons conscience de l'avoir déjà éprouvée auparavant, et qui est le germe de la reconnaissance telle qu'elle se manifeste dans le souvenir (30). L'éducation des sens (93) consiste en grande partie à coordonner ainsi des impulsions motrices, des mouvements naissants, à des sensations représentatives. Cette prolongation naturelle et nécessaire de la représentation par un mouvement, nous la saisissons à sa source même, sous sa forme primitive et rudimentaire, dans le phénomène de l'irritabilité caractéristique de tout tissu vivant, c'est-à-dire dans la contraction de ce tissu consécutive à l'impression reçue de l'extérieur. A mesure que l'on s'élève dans la série des organismes, l'irritabilité se développe et se spécialise sous forme de phénomènes affectifs et représentatifs ; la contraction, au lieu de mouvements simples exécutés, devient mouvements complexes simplement commencés ; mais dans ces formes évoluées, représentation et action conservent une liaison qui n'est que le reflet de leur communauté d'origine, et dans un cas comme dans l'autre, représentation et action sont complémentaires.

66. Les états représentatifs primaires ne sont pas seuls accompagnés de phénomènes moteurs, les états secondaires le sont également, et en particulier les phénomènes d'imagination. D'une manière générale, la représentation imaginative d'un objet produit les mêmes effets organiques que l'impression de l'objet réel correspondant. Point n'est besoin d'invoquer les phénomènes de vésication produits par suggestion chez les hypnotisés, ou les stigmatisés qui, de nos jours comme au moyen âge, portent les traces de la Passion du Christ, les uns n'ayant que les marques du crucifiement, d'autres de la flagellation, d'autres de la couronne d'épines ; chacun peut trouver dans son expérience personnelle des exemples de fourmillements ou de douleurs apparaissant dans diverses

régions du corps par le seul effet de l'imagination. On peut citer aussi tous les miracles en thérapeutique, où la guérison est produite par la conviction qu'elle va se produire, miracles que chacun peut voir se reproduire en petit dans son expérience courante. C'est un fait attesté par des exemples très nombreux qu'il suffit de se représenter certains objets pour que leurs effets se produisent : la pensée d'un aliment répugnant peut produire des nausées ; il suffit pour se purger de boire de l'eau pure, pourvu que l'on soit persuadé que l'on absorbe une purgation. La peur avec tous ses effets physiques peut résulter de l'imagination surexcitée par l'obscurité. Dans tous ces exemples l'impression extérieure joue un grand rôle, mais l'imagination et la croyance arrivent à suppléer l'impression physique et à produire les mêmes conséquences, en particulier chez les hystériques.

67. Cette liaison des phénomènes physiologiques aux phénomènes représentatifs est particulièrement marquée dans le cas, qui nous intéresse spécialement ici, des phénomènes moteurs. C'est ce qu'a établi d'une façon incontestable la psychologie contemporaine et ce que Renouvier appelait du nom de mouvements préimaginés. La représentation d'un mouvement ou d'un acte de nous même, soit simplement imaginée, soit consécutive à la perception de ce même mouvement accompli par autrui, s'accompagne immédiatement, sauf inhibition, du mouvement effectif correspondant. Psychologiquement, toutes les fois qu'un mouvement, surtout un mouvement habituel, est représenté par l'imagination comme simplement possible, il est déjà commencé ; et lorsqu'aucune idée ou image antagoniste ne vient s'opposer à cette représentation, lorsque la conscience est occupée par un sentiment très vif, une passion, un désir, une attente anxieuse, il se manifeste dans l'organisme une disposition à réaliser le mouvement imaginé, si la volonté n'inter-

vient pas aussitôt pour l'empêcher en changeant le cours des représentations. C'est pourquoi ces phénomènes idéo-moteurs sont particulièrement manifestes dans les expériences sur des sujets en état d'hypnotisme : comme leur conscience est pour ainsi dire vide, une idée, aussitôt que suggérée, détermine les mouvements qu'elle évoque. Les exemples sont ici encore innombrables. Il suffit de voir des mouvements accomplis par autrui pour les exécuter soi-même machinalement. Le cas grossi nous est fourni par les phénomènes de suggestion volontaire ou involontaire, par les convulsionnaires de Saint-Médard, et d'une manière générale par la communication du délire, de l'enthousiasme, de la tristesse, de la violence qui peut se produire, sans la volonté et quelquefois contre elle, dans les foules, dans les réunions religieuses ou politiques. Un exemple moins frappant, mais plus répandu, nous est fourni par ce que DUGALD STEWART appelle imitation sympathique, par exemple l'imitation rapide des mouvements qu'on voit faire (l'envie de danser quand on regarde danser, la contagion du rire ou du bâillement) ; ou encore le fait que toutes les personnes en relations étroites, en particulier les personnes d'une même famille, finissent par avoir des gestes analogues ; si bien qu'au proverbe : qui se ressemble s'assemble, on pourrait ajouter celui-ci : qui s'assemble finit par se ressembler. De même la vue d'un objet suffit, tout au moins dans un état de distraction, à provoquer le mouvement qui correspond à cet objet. Si l'on aperçoit sur sa manche un grain de poussière, la simple impression visuelle suffit pour déterminer le mouvement machinal de l'enlever d'une chiquenaude. A la fin du repas, alors que l'on a résolu de ne plus manger, dans le feu de la conversation, on se laisse aller machinalement à vider son verre ou à prendre quelques grains de raisin sur une assiette voisine. Il en est de même de la parole. Le langage qui accompagne la pensée abstraite (165) n'est

que la forme supérieure, la plus complexe et la plus souple, des phénomènes moteurs qui accompagnent les phénomènes représentatifs. La parole n'est qu'une série de mouvements qui ne diffèrent des mouvements musculaires proprement dits qu'en ce qu'on les entend au lieu de les voir. Penser un mot, c'est le parler tout bas, c'est avoir à l'état naissant les mouvements d'articulation de ce mot ; chez certaines personnes, il faut un effort d'inhibition pour arrêter le mot qui se prononce de lui même ; et quelquefois, faute de cette inhibition, pour peu que l'on soit ému ou qu'on ne se surveille pas, on parle tout haut. C'est là le fondement psychologique des monologues au théâtre.

Ces phénomènes idéo-moteurs sont surtout remarquables lorsque c'est la crainte du mouvement représenté qui l'amène à se produire, lorsqu'on accomplit un acte ou prononce un mot précisément parce qu'on a résolu de ne pas prononcer ce mot ou de ne pas faire cette action : un exemple courant nous est fourni par le fou rire. Le même caractère se présente d'une manière éclatante dans le vertige. L'idée de la chute, du déplacement des muscles du corps de façon qu'il tombe dans le précipice s'impose à l'imagination d'abord comme possible. puis comme future, puis comme imminente, puis comme réelle, et au moment précis où la certitude de la chute s'impose à la conscience, au moment où l'on se sent tomber, en effet on tombe. Ces exemples sont particulièrement frappants en ce qu'ils nous montrent comme produits par les états représentatifs des mouvements que les phénomènes affectifs concomitants devraient au contraire inhiber, à cause de leur caractère pénible. Le vertige s'applique, non seulement à la chute physique, mais aussi à la chute morale : il y a un vertige moral, une obsession du crime ; plus d'un crime a eu pour cause la crainte obsédante de le commettre. Un phénomène analogue se trouve dans la possession ou fasci-

nation, qui consiste à nous représenter que tel être plus puissant que nous, réel ou imaginaire, exige de nous telle action ; cela suffit pour nous faire accomplir automatiquement l'action ainsi représentée. C'est ce qui explique la guérison par l'exorcisme des possédés du démon : de même qu'ils étaient sous sa dépendance parce qu'ils s'imaginaient l'être, ils y échappent par le seul fait qu'ils s'en croient débarrassés.

Ce n'est donc que par abstraction que dans un phénomène idéo-moteur on considère le côté intellectuel sans le côté moteur. La vie intellectuelle n'est pas un empire dans un empire ; elle est imprégnée d'états affectifs (68) qui tendent eux-mêmes à s'exprimer en mouvements (64) ; elle a donc une tendance constante à se jouer extérieurement. Dans le plus simple phénomène psychique, non pas même dans l'instinct, mais dans la sensation qui se manifeste chez les êtres tout-à-fait inférieurs, existe aussi, sinon la volonté au sens strict, du moins un élément qui dans son fond doit être semblable à cette volonté et qui correspond à ce que nous appelons activité. En effet la zoologie expérimentale établit que chez les êtres même inférieurs, la réaction par laquelle ils répondent aux excitations extérieures n'a jamais lieu sans quelque préférence ; au point de vue psychologique, la sensation primitive paraît contenir à la fois un élément de plaisir et de peine et un élément moteur, et cet élément peut être considéré comme une manifestation de la volonté sous sa forme la plus rudimentaire. Ces considérations conduisent rapidement à l'idée de SCHOPENHAUER par exemple, que la volonté, le vouloir vivre peut être considéré comme l'essence de l'individu. LEIBNIZ disait déjà que ce qui constitue la monade, c'est, non seulement la perception, mais aussi l'appétition. On peut donc dire avec la plupart des psychologues modernes que la sensation est grosse, non seulement d'un élément sensitif, non seulement d'un élé-

ment de connaissance, ce que les Anglais appellent discrimination (121), mais encore d'un élément qui sera plus tard la volonté, à savoir choix, préférence, mouvement pour s'incorporer ce qui est préféré et fuir ce qui est considéré comme nuisible.

68. Après la présence de l'activité dans la sensibilité et l'intelligence, il est facile de constater la présence de la sensibilité dans l'intelligence et l'activité. En ce qui concerne l'intelligence, il nous est impossible d'avoir une représentation qui ne s'accompagne d'aucun élément affectif. L'audition d'un son, la vue d'un paysage, la lecture d'une lettre ou d'un livre, etc., etc., s'accompagnent de sentiments plus ou moins intenses ; il n'est pas jusqu'à la démonstration d'un théorème de géométrie qui ne s'accompagne du sentiment agréable de la rigueur des conséquences et de l'approche graduelle de la preuve ; ne parle-t-on pas en mathématiques de solutions élégantes ? Si la vue et l'ouïe sont devenues chez l'homme les sens esthétiques par excellence, tous nos sens présentent le même caractère à quelque degré ; qu'on songe par exemple aux plaisirs que procure au gourmet le sens du goût, ou à celui qu'on éprouve à palper une étoffe moëlleuse, à caresser un chat. C'est à n'en pas douter par l'impossibilité de séparer, dans l'impression produite sur nous par les objets extérieurs, les phénomènes affectifs des phénomènes représentatifs, qu'il faut expliquer le double sens du mot sensation (27). Le mot esthétique, qui a la même étymologie, a également ce double sens, le sens affectif dans son usage courant, le sens représentatif dans l'*Esthétique transcendentale* de Kant. Nous retrouverons dans la certitude (82) un exemple frappant de l'intervention de la sensibilité dans les phénomènes représentatifs.

69. La sensibilité est de même présente dans les phénomènes d'activité. C'est un fait constant et la seule explication qu'on ait jamais su trouver du plaisir, qu'il

est l'acompagnement naturel de l'activité normale, la douleur accompagnant inversement une dépense insuffisante ou excessive de cette activité (149).

70. Reste à voir la place que tient l'intelligence dans les deux autres facultés. Tout d'abord elle est présente dans la sensibilité, ou en d'autres termes il n'y a pas dans la réalité psychique de phénomènes affectifs purs. Cela est immédiatement visible chez l'homme, où il n'y a pas de phénomène affectif conscient qui ne s'accompagne d'un état représentatif plus ou moins obscur. Ainsi en même temps que je suis agréablement touché par un son (phénomène affectif), je me représente qu'il est produit par un violon (phénomène représentatif). En réalité le phénomène affectif n'est qu'une abstraction de psychologue, le résidu de l'état de conscience total vidé artificiellement des éléments représentatifs qui dans la réalité en sont inséparables.

Cette présence d'éléments intellectuels, nettement visible dans les états affectifs développés, ne semble pas moins réelle dans les états affectifs inférieurs. M. Ribot semble voir dans la cœnesthésie ou sentiment vital, retentissement dans la conscience de l'état total de l'organisme et en particulier des fonctions végétatives, un exemple d'états affectifs purs, c'est-à-dire vides de tout élément intellectuel, de tout contenu représentatif, perceptions, images ou concepts. Mais il semble bien que là-même la conscience perçoive quelque changement d'état, qu'il y ait sous une forme extrêmement confuse des états représentatifs. M. Ribot soutient d'ailleurs lui-même que dans la règle, des états affectifs accompagnent les états intellectuels, et sa thèse n'est pas l'indépendance de la sensibilité et de l'intelligence, mais la réfutation de la théorie intellectualiste qui fait du sentiment un simple acolyte ou même un parasite de l'intelligence. On peut donc conclure que chez l'homme le plaisir et la douleur,

même sous leur forme la plus élémentaire, enveloppent toujours des états intellectuels confus ; la différence entre différents plaisirs ou diverses douleurs est vraisemblablement dûe aux différents éléments représentatifs qui leur sont unis. Et même chez les êtres inférieurs, par exemple chez les infusoires ou les amibes, les états affectifs qu'on peut conjecturer comme traduisant les impressions qu'ils reçoivent du monde extérieur, semblent s'acompagner d'une distinction aussi vague qu'on le voudra entre des impressions différentes : par exemple les protozoaires ne réagissent pas de la même façon à des excitations lumineuse et à des excitations chimiques.

71. Reste à montrer la part de l'intelligence dans les phénomènes actifs Cette présence d'éléments intellectuels dans l'activité se manifeste à plein dans la volonté, puisque c'est par l'intervention de l'intelligence que se distingue et se définit l'activité réfléchie et volontaire de l'homme (23). La volonté est caractérisée par l'intervention d'éléments intellectuels constituant ce qu'on appelle la délibération entre l'état affectif produit sur nous par les circonstances extérieures et la décision par laquelle nous réagissons. Chez les êtres inférieurs, où la conscience est nécessairement très vague, où les diverses facultés n'ont pas atteint le même degré de développement et de différenciation que chez l'homme, l'adaptation motrice se produit d'une façon mécanique, réflexe ; il ne s'intercale aucun phénomène représentatif distinct entre l'impression agréable ou pénible et les mouvements par lesquels l'être s'efforce de faire durer ces impressions ou de s'y soustraire (64). En s'élevant dans l'échelle des êtres, si dans certains cas le mouvement continue à suivre d'une manière réflexe les modifications affectives, très souvent aussi entre le phénomène affectif et le mouvement qui le prolonge s'intercale une série de termes que la conscience connaît, qui deviennent réfléchis et où s'exerce l'intelli-

gence, en un mot des phénomènes représentatifs. Les moyens pour obtenir la fin poursuivie, au lieu d'être déterminés d'avance par un mécanisme qui fait partie de la nature de l'animal, sont cherchés, pesés, choisis par la réflexion de l'esprit qui prévoit, se souvient et raisonne.

Mais il n'y a qu'une différence de degré et non de nature entre les mouvements volontaires de l'homme et les mouvements réflexes des animaux inférieurs, comme entre l'activité volontaire de l'homme et son activité automatique ou réflexe (109), puisqu'il y a toujours des éléments intellectuels obscurs joints aux états affectifs (70), qui eux-même déterminent l'activité (64). Chez l'homme, un grand nombre de phénomènes d'activité devenus automatiques, ce qu'on appelle les réflexes automatiques secondaires (marche, parole, etc.), ont été exécutés au début avec réflexion et conscience (73, 109). Il semble vraisemblable que si l'habitude a diminué cette conscience (77), elle ne l'a pas totalement abolie. Le processus complet qui chez l'homme à l'état adulte donne naissance à un mouvement spontané, semble donc être le suivant : 1° un état de conscience agréable ou pénible ; 2° la représentation plus ou moins vague de la cause extérieure de cet état et du mouvement qui, d'après les expériences antérieures, doit le prolonger ou y mettre fin ; 3° l'exécution du mouvement. En ce qui concerne les êtres inférieurs, même chez les protozoaires, qui sont au plus bas degré des organismes vivants, il y a toujours un choix entre des directions différentes de mouvement également possibles, choix qui tendrait à prouver que chez eux la réaction motrice à différentes excitations, comme l'état affectif produit par ces excitations (70) et qu'elle prolonge (64), s'accompagne toujours du sentiment de la diversité de ces excitations et d'une distinction entre les réactions correspondantes, c'est-à-dire d'éléments représentatifs aussi vagues qu'on le voudra.

72. Mais ce n'est pas seulement entre l'excitation et la réaction qu'interviennent des phénomènes représentatifs; la réaction elle-même, prise isolément, s'accompagne de phénomènes de ce genre, non seulement dans les actes volontaires, mais dans tous les phénomènes d'activité. En effet, dire que ces phénomènes sont nôtres, c'est dire que nous les rapportons à nous, ce qui exige que nous en ayons une connaissance, une représentation plus ou moins obscure. Nous avons conscience de tous les mouvements que nous accomplissons au même titre que nous avons conscience de notre corps qui est l'instrument de ces actions; et nous avons de notre corps une représentation double qui tient au caractère double de notre corps, en tant qu'il est un corps d'une part, notre corps d'autre part.

Tout d'abord, notre corps, de même que les autres corps situés comme lui dans l'espace, nous est connu par nos sens externes. Ces données sensibles qui nous renseignent sur les mouvements de notre corps comme sur tous les autres phénomènes naturels, sont ce que James appelle les images lointaines. Par exemple nous voyons le bras que nous levons, nous entendons les paroles que nous prononçons; si nous nous grattons, nous sentons par le toucher le mouvement de notre main sur notre corps.

Mais en même temps qu'il est un corps comme les autres, notre corps présente un caractère spécial qu'exprime précisément l'adjectif notre; il est uni à notre conscience d'une manière toute particulière que nous n'avons pas à déterminer ici, mais qui nous permet de distinguer en fait, sans aucune confusion possible, notre corps de celui de nos voisins. Cette connaissance spéciale de notre corps que personne ne peut avoir pour nous et que nous n'avons d'aucun autre corps que du nôtre constitue la cœnesthésie, et la connaissance spéciale

de ses mouvements consiste dans les sensations cinesthésiques. Ces sensations proviennent de ce que non seulement les muscles, mais aussi les tendons, les ligaments, la surface de la peau, les surfaces articulaires, sont innervés par des nerfs ou des filets nerveux afférents ou centripètes (sensitifs). Par suite tout mouvement accompli par nous s'accompagne de sensations provenant des muscles, du frottement des articulations, du plissement de la peau sur les différentes surfaces, et qui nous renseignent sur ce mouvement. Ces sensations cinesthésiques, déterminées en nature, en intensité et en durée relative pour chaque mouvement, se fixent dans la mémoire sous forme d'images cinesthésiques. L'expérience, de même qu'elle donne naissance à l'éducation des sens (93), établit des associations entre tel mouvement et telle sensation ou image cinesthésique ; ces associations jouent un rôle considérable dans ce que Lotze appelle les signes locaux. C'est grâce aux images cinesthésiques que nous pouvons avoir conscience des mouvements passifs, c'est-à-dire des mouvements communiqués à nos membres par d'autres personnes. Par exemple, même les yeux fermés nous avons une connaissance très nette de la position dans laquelle une autre personne aura placé notre bras, de même qu'en nous éveillant et avant de remuer nous savons de quelle façon nous sommes couchés. Les sensations cinesthésiques sont différentes des sensations tactiles qui les accompagnent à l'état normal, comme le prouve la dissociation qui peut s'établir entre elles, les unes subsistant malgré la disparition des autres. Ainsi il y a des cas où l'anesthésie en ce qui concerne les sensations tactiles n'entraîne pas la perte des sensations cinesthésiques, comme le prouve l'exemple d'anesthésiques qui conservent la conscience des mouvements passifs. Inversement, dans d'autres cas pathologiques, les sensations tactiles subsistant, ce sont les sensations cines-

thésiques qui ne sont pas perçues ou les images cinesthésiques qui ne sont pas réveillées ; le sujet est alors incapable, non seulement de savoir quelle attitude on lui a fait prendre, quel mouvement on lui a fait exécuter, mais encore de se mouvoir par lui-même, bien qu'il ne soit pas paralysé. Cet exemple curieux montre que les sensations et images cinesthésiques sont indispensables à l'éducation de l'activité.

73. C'est qu'en effet les images lointaines et plus encore les impressions cinesthésiques ne sont pas seulement les concomitants constants des mouvements accomplis ; elles sont encore les antécédents nécessaires des mouvements à accomplir, tout au moins quand ces mouvements sont, non pas automatiques, mais voulus. C'est ce que signifie la formule de James : Tout mouvement volontaire est nécessairement secondaire et non primaire. Les mouvements instinctifs, les réflexes émotionnels sont tous primaires en ce sens qu'ils s'accomplissent sans que l'être qui les exécute en ait eu aucune expérience ni prévision ; ils se produisent spontanément, en vertu d'un accord préétabli que nous ignorons, par une sorte de déclic. Mais dans le cas des mouvements volontaires, nous savons par hypothèse ce que nous voulons faire ; nous ne pouvons pas vouloir à vide ; c'est donc que nous avons déjà eu l'expérience du mouvement que nous voulons accomplir et que nous avons gardé certaines traces de ces expériences passées. Nous ne savons pas plus à l'avance quels mouvements nous sommes capables d'effectuer que nous ne savons *a priori* quelles sensations nous sommes capables d'éprouver ; nous n'en avons pas une sorte de vision prophétique. De même que pour connaître nos sensations nous sommes obligés d'attendre qu'elles nous soient données, il faut attendre que nous ayons accompli certains mouvements involontairement pour savoir quels mouvements nous pouvons accomplir volontairement. La forma-

tion des réflexes automatiques secondaires et l'exécution des mouvements volontaires proprement dits ont pour condition les représentations, images lointaines ou impressions cinesthésiques, fournies par certaines contractions musculaires et l'association des impressions cinesthésiques aux images lointaines correspondantes. Tous les cas, normaux ou pathologiques, prouvent la nécessité absolue de sensations et d'images qui nous guident lorsqu'il s'agit de parcourir une certaine série de mouvements déterminés, et sans lesquelles nous en serions absolument incapables. De même qu'il y a des perceptions acquises et une éducation des sens (93), que nos sens externes sont constamment instruits par l'association à leurs données propres des données concomitantes des autres sens, notre faculté motrice, notre activité reçoit une éducation continuelle par les éléments représentatifs joints aux mouvements que nous accomplissons. Ces données nous permettent d'avoir conscience de nos mouvements au moment où nous les accomplissons, de conserver le souvenir des mouvements accomplis par nous antérieurement, de produire des mouvements nouveaux analogues, et de contrôler ces mouvements nouveaux au cours de leur exécution en les confrontant aux mouvements passés. Toute activité volontaire a donc pour condition nécessaire une provision, une accumulation des représentations des différents mouvements possibles, provision formée dans la mémoire par des expériences non préméditées de ces mouvements. Par là est manifestée la présence non seulement réelle, mais même nécessaire, d'éléments représentatifs dans les phénomènes d'activité.

74. En résumé, les trois facultés de l'âme sont inséparables et ne sont en réalité que des points de vue différents sur l'unité indécomposable de la vie psychique. Leur solidarité peut se ramener à la loi bio-psychologique si générale de différenciation progressive, dont la discrimi-

nation (121) nous offre un autre exemple spécialement intellectuel. Supposons par exemple l'état de conscience d'un être très inférieur à l'homme, mais chez lequel l'existence de phénomènes psychiques est extrêmement vraisemblable, par exemple le mollusque dans l'eau sombre sur laquelle tombe tout-à-coup un rayon de soleil. On considère aujourd'hui cet état de conscience comme à la fois perceptif, affectif et actif, c'est-à-dire comme contenant, sans que cela soit distinct, une sensation de bien-être ou de malaise, quelque perception de cet état et en même temps quelque désir, soit de le prolonger, soit d'y échapper, qui se traduit immédiatement par le mouvement (67). Si nous pouvions suivre dans des consciences de plus en plus différenciées et organisées le développement de ces états, il est évident que nous n'arriverions jamais à voir une séparation absolue de ces fonctions qui ont une racine commune, à voir par exemple la fonction perceptive affranchie de tout rapport avec les états affectifs ni par conséquent avec la faculté volontaire et motrice, même chez l'homme, où la pensée semble s'affranchir de plus en plus de la liaison étroite où elle était d'abord avec l'élément affectif et l'élément moteur.

75. On vient de voir que chaque faculté de l'âme, prise en bloc, est inséparable des deux autres. Il faut ajouter que la classification courante des phénomènes psychiques catalogue dans telle ou telle faculté des opérations ou des phénomènes qui appartiennent au même titre aux autres facultés ; en d'autres termes, cette classification est, non seulement abstraite, mais encore extrêmement arbitraire.

Ainsi la mémoire et l'imagination sont à tort rapportées exclusivement à l'intelligence. Il est très vrai qu'elles s'appliquent surtout à des états représentatifs, mais M. Ribot a montré qu'il y a une véritable mémoire affective. Les états affectifs sont susceptibles de reparaître dans la

conscience comme états secondaires, soit suscités par l'état actuel grâce au mécanisme de l'association, soit spontanément ou à volonté, indépendamment de tout évènement actuel. Le souvenir d'une lumière aveuglante, d'une dissonance ou d'un son strident, de l'extraction d'une dent ; la perspective d'un bon dîner pour le gourmet, des vacances prochaines ou d'un examen à affronter pour l'écolier, tous ces états de conscience qu'on désigne en général du nom de plaisirs ou de peines de l'imagination montrent combien est fréquente la réviviscence des images affectives. Il est très vrai que certaines personnes n'ont à propos des émotions que le souvenir représentatif des circonstances qui les accompagnaient dans l'état primaire, et c'est de ce fait qu'on tirait argument pour nier l'existence d'une mémoire affective. Mais de ce que chez ces personnes, les images affectives jouent, à cause de l'éducation ou du tempérament, un rôle très atténué, de ce qu'il y a des caractères intellectuels et abstraits, on n'a pas le droit de conclure qu'il n'y a pas d'autres personnes à tempérament émotionnel, et chez ces personnes il y a réviviscence, non seulement des circonstances accessoires, mais aussi de l'état affectif lui-même. Les gens irascibles, au seul nom, à la seule pensée de leur ennemi, ressentent la colère à l'état naissant. Le peureux frissonne et pâlit au seul souvenir du danger couru. Plusieurs personnes affirment que le souvenir d'une émotion les secoue aussi vivement que l'émotion primitive. L'image affective peut même devenir complètement hallucinatoire, c'est-à-dire acquérir dans certains cas une intensité égale à celle de la réalité ; on peut chez les hypnotiques faire naître par suggestion des états agréables ou pénibles de toute sorte. Un examen un peu attentif permet également de constater l'existence d'une mémoire et d'une imagination relatives aux tendances motrices ou phénomènes d'activité.

L'intervention d'éléments affectifs est particulièrement manifeste dans l'imagination (158). L'intensité et la vivacité remarquables avec lesquelles les images apparaissent dans la conscience à des moments plus ou moins fréquents selon les individus sont dûes à une sorte de spontanéité, d'instinct créateur, qui peut se résoudre à l'analyse en un ou plusieurs besoins ou tendances d'ordre à la fois affectif et moteur. M. Ribot a soutenu avec raison cette double thèse : d'une part, toutes les formes de l'imagination créatrice impliquent des éléments affectifs : plaisir ou peine, dépit, colère, espérance, crainte, etc. ; de là la nervosité spéciale des inventeurs et des artistes (*genus irritabile vatum*). D'autre part toutes les dispositions affectives quelles qu'elles soient peuvent influer sur l'imagination créatrice. La peur est la mère des fantômes, de superstitions sans nombre, de pratiques religieuses tout-à-fait déraisonnables et chimériques : *Primus in orbe Deos fecit timor* ; on connaît la fécondité de la joie, les illusions de l'amour, rappelées dans le couplet du *Misanthrope*, renouvelé de Lucrèce, où sont énumérés les charmes qu'un amant trouve aux imperfections de sa maîtresse. L'émotion fournit le ressort nécessaire aux combinaisons imaginatives, leur imprime une couleur propre et contribue à leur originalité ; le facteur affectif est « le ferment sans lequel aucune création n'est possible ».

D'une manière plus particulière, si nous passons de l'imagination en général aux formes supérieures et proprement créatrices qu'elle prend chez certains individus remarquablement doués, nous voyons qu'une condition essentielle de la force et de la qualité de cette imagination est la sympathie, le goût pour l'ordre spécial de sentiments, d'images ou d'actions auquel s'applique particulièrement l'imagination de l'individu considéré. Un individu ne peut avoir d'imagination vive que pour ce qu'il aime spécialement, ce vers quoi il se sent porté par sa nature et à quoi

correspond, comme nous le verrons (94), une certaine disposition de sa mémoire. Par exemple il n'y a de grand orateur que celui qui trouve un intérêt à l'action oratoire et au développement de sa pensée comme tel, abstraction faite des avantages matériels qu'il peut en retirer. De même le musicien goûte un plaisir particulier aux combinaisons de sons et à la mélodie, etc. C'est en cela que consiste la vocation.

C'est également par le rôle des états affectifs dans l'imagination que peut s'expliquer le caractère spontané et inconscient de l'inspiration. La production artistique ou l'invention proprement dite, qui n'est que le plus haut degré et comme le passage à l'acte de l'imagination, n'est pas un acte de réflexion ou d'activité consciente ; elle ne dépend pas de la volonté ; comme pour le sommeil ou la digestion. on peut essayer des procédés qui la provoquent, la favorisent, la maintiennent ; mais on n'y réussit pas toujours. Les inventeurs, grands et petits, ne tarissent pas en plaintes sur les périodes de stérilité qu'ils traversent malgré eux et qui sont l'analogue des sécheresses des mystiques. Sans doute la réflexion, l'activité consciente intervient, par exemple pour la partie technique, ce qui concerne le métier, pour la réflexion critique que l'inventeur peut exercer sur ce que son esprit a produit ; mais tout cela ne suffit pas pour la production elle-même; il y faut en outre l'inspiration, qui se produit d'une façon soudaine, spontanée, parfois irrésistible et plus inexplicable encore pour celui qui en est le sujet que pour un observateur attentif qui l'examine du dehors. Bien qu'elle suppose un travail latent, souvent très long, elle fait dans la conscience une irruption brusque. Elle a ses analogues dans d'autres états psychiques bien connus : par exemple une passion qui s'ignore et qui, aprés une longue période d'incubation, se révèle par un acte, ou encore une résolution soudaine après des délibérations sans fin qui ne

paraissaient pas aboutir. Il y a absence d'effort, et en apparence de préparation. « J'ai eu dans ma vie, dit DU BOIS-REYMOND, quelques bonnes rencontres, et j'ai souvent remarqué qu'elles me venaient involontairement et lorsque je n'y pensais pas ». L'inspiration révèle une puissance étrangère à l'individu conscient, quoiqu'agissant par lui ; c'est en ce sens un état d'impersonnalité, que tant d'inventeurs ont exprimé en ces termes : je n'y suis pour rien. Tous les artistes sont d'accord là-dessus. Dans une lettre extrêmement intéressante, MOZART répond à un ami qui lui demandait l'explication de son style, ce qui empêche de confondre aucune de ses œuvres avec une œuvre d'un autre : « Il m'est aussi impossible de vous l'expliquer que de vous dire pourquoi j'ai le nez de telle sorte: c'est parce que c'est de moi ». En ce sens, loin d'être un état impersonnel, l'inspiration est au contraire la traduction et la révélation de la personnalité vraie, souvent inconsciente, de l'auteur. Or comme la production n'a de valeur que par son originalité, il y a là un élément essentiel de l'imagination et de la production artistique qui échappe à l'entendement analytique, précisément parce qu'il ne provient nullement de l'activité réfléchie. L'origine de cet état est dans un retrait de l'individu par rapport aux impressions extérieures, dont le sommeil serait le cas le plus simple, presque organique, et qui permet un développement excessif de l'activité interne. Il suffit alors d'une cause fortuite, de l'impression passagère du moment, pour déchaîner cette activité.

76. De même que l'imagination n'appartient pas exclusivement à l'intelligence, il n'y a aucune raison sérieuse de ranger l'attention parmi les phémonènes intellectuels : elle se rapporterait bien plutôt à l'activité. On peut faire attention à des états affectifs ou à des tendances motrices tout aussi bien qu'à des états représentatifs, non seulement en tant que ces phénomènes affec-

tifs ou actifs sont intimement liés à des représentations, mais encore en tant qu'on peut les considérer isolément par abstraction. L'attention n'est donc intellectuelle que dans certains cas, les cas où elle se rapporte à des idées. Mais elle est toujours active en ce qu'elle résulte d'une activité de l'esprit qui se concentre sur une partie de son contenu à l'exclusion du reste, et elle peut même être volontaire. Sa parenté avec la volonté est si étroite que certains psychologues, par exemple James, ne voient dans la volonté qu'un cas particulier de l'attention. Enfin elle ne saurait exister sans s'accompagner de tendances motrices ou d'inhibitions de mouvements, non seulement en tant qu'attention sensorielle, mais aussi en tant qu'attention intellectuelle, spontanée ou volontaire.

77. L'habitude à son tour n'appartient pas exclusivement à l'activité, et c'est à tort que le langage psychologique, suivant ici l'usage vulgaire, réserve le nom d'habitude aux habitudes motrices. Il y a des habitudes de l'intelligence et des habitudes de la sensibilité qui, présentant les mêmes caractères que les habitudes motrices, devraient porter le même nom. Si les mouvements habituels deviennent de moins en moins conscients à mesure qu'ils se reproduisent (153), l'habitude émousse de même les états affectifs : on se blase sur un plaisir habituel, on s'habitue à la douleur. On rencontre également dans le domaine intellectuel des habitudes du même genre : le meunier par exemple finit par ne plus entendre le tictac du moulin, nous ne faisons plus attention à celui de la pendule, etc.. En résumé, le vrai nom de l'habitude sous sa forme générale, c'est l'automatisme, l'accommodation entraînant une diminution de l'effort, une diminution de la tonalité affective, et une diminution de la conscience qui peut aller jusqu'à côtoyer l'inconscient. L'automatisme ainsi défini se rencontre aussi bien dans les

opérations sensitives et intellectuelles que dans les tendances motrices.

78. C'est encore l'habitude entendue dans ce sens général qui se retrouve au fond de l'association des idées. Sans revenir sur le vice du caractère exclusivement intellectuel attribué à ce phénomène par son nom même d'association des idées (31), il y a lieu de marquer son étroite parenté de nature avec l'habitude, dont elle n'est somme toute qu'un cas particulier, l'automatisme de la pensée par opposition à l'automatisme de l'action. Elle est dans le domaine de la sensibilité et de l'intelligence l'équivalent de ce qu'est l'habitude pour l'activité. Elle établit des connexions entre les éléments affectifs et représentatifs comme l'habitude entre les mouvements simples, c'est-à-dire au point de vue psychologique entre les tendances motrices élémentaires ; elle explique la reviviscence des états affectifs et représentatifs comme l'habitude explique la reproduction des mouvements et la reviviscence des tendances motrices. Elle présente également dans sa genèse des caractères très voisins de ceux de l'habitude : la nécessité de sa récence pour qu'elle subsiste, la répétition par laquelle elle se consolide, qu'il s'agisse soit de la répétition des perceptions dans lesquelles des éléments différents se trouvent en contiguité, soit de la répétition de la constatation de la ressemblance de différents éléments, car il ne suffit pas qu'il existe entre les éléments une ressemblance objective, il faut encore que l'esprit prenne conscience de cette ressemblance. Enfin le fait que cette association doit pour durer avoir été frappante si elle n'a pas été répétée a son analogue dans le cas de l'habitude ; car s'il est vrai que l'habitude ne s'établit généralement que par la répétition, il est vrai aussi que certaines habitudes se forment tout d'un coup, comme un cristal dans une solution sursaturée : il y a des habitudes comme prédisposées chez un individu.

Les associations sont donc des habitudes plus ou moins profondes, fugitives ou dominatrices, qui se font et se défont à chaque instant dans l'esprit selon les lois générales de l'habitude. Cela n'a rien qui doive surprendre, si l'on se rappelle que l'habitude est une coordination de mouvements, c'est-à-dire, au point de vue psychologique, de tendances motrices, et que ce n'est que par abstraction qu'on isole les états représentatifs des tendances motrices concomitantes (67) ; l'automatisme qui s'applique aux unes doit donc naturellement s'appliquer également aux autres, puisqu'il n'y a là que deux moments ou deux aspects différents d'un phénomène psychique unique.

79. Le plus bel exemple de la collaboration intime des trois facultés dans un phénomène rapporté couramment à une seule nous est fourni par la certitude et d'une manière générale par la croyance, dont la certitude n'est que le degré maximum : la croyance est comparable à une échelle thermométrique dont le zéro serait le doute et la certitude le degré le plus élevé. Nous examinerons la croyance sous la forme de la certitude, où elle est le plus facile à étudier, car elle s'y présente en quelque sorte sous le plus fort grossissement. La certitude est l'attitude de l'intelligence en présence d'un jugement qu'elle tient pour vrai, l'état de repos, d'assurance, de stabilité dans lequel nous nous trouvons quand nous affirmons ou nions sans hésitation : *quies mentis in contemplatione veri.* Elle serait donc en droit un état purement intellectuel ; mais en fait elle a sa répercussion dans toute l'âme, et tout d'abord dans la sensibilité.

On a comparé la certitude à un sentiment, le sentiment de la sécurité, et même à une sensation, celle de la solidité ; au contraire l'incertitude, le doute, participent de l'inquiétude. Se plaçant à ce point de vue, on a pu parler de maladies de la croyance. On a montré dans la certitude et dans la croyance, comme dans tous les états affectifs,

des hyperesthésies, et on a étudié en particulier les effets singuliers de certaines intoxications où les phénomènes prennent une réalité supérieure, où les objets semblent plus solides, si l'on peut dire, qu'à l'état normal. Un cas moins exceptionnel de cette attitude est celui dont témoigne le fameux mot de Théophile GAUTIER : « Je suis un homme pour qui le monde extérieur existe ». Inversement, la croyance a ses anesthésies. Dans certaines formes de la mélancolie, l'esprit ne peut pas se fixer à cause d'une dépression de la sensibilité, d'un abaissement du ton émotionnel, et les choses glissent sur nous sans nous toucher. La forme extrême de ce phénomène est le cas pathologique désigné par le nom exagéré sans doute, mais admis, de folie du doute, dans lequel l'esprit n'a pas la force d'affirmer, ne trouve pas l'équilibre nécessaire à la certitude. La croyance a donc son côté affectif, et il n'y a là rien de surprenant, puisque c'est une certaine attitude de la personne vis-à-vis des choses et des idées.

81. La certitude a également son écho dans la sphère de l'activité. C'est un fait bien connu que par cela seul que nous croyons à une chose ou à une idée, nous tendons à une action appropriée. On peut même dire que là est l'étalon pratique de la croyance ; nous croyons d'autant plus à une idée que nous tendons davantage à régler notre action sur elle. C'est ce qu'exprime le vers de RACINE : « La foi qui n'agit point, est-ce une foi sincère ? »

82. Tels sont les effets de la croyance et de la certitude. Mais dans le domaine psychique, la cause et l'effet, n'étant pas distincts comme des objets spatiaux, sont impliqués l'un dans l'autre, s'entrelacent à tel point qu'il est impossible de les isoler entièrement ; ils forment généralement un cercle, de manière que l'effet peut reproduire sa cause (179). C'est ce qui arrive ici : les effets affectifs ou actifs de la certitude peuvent en devenir les causes. En droit, la croyance, état intellectuel, ne devrait avoir

que des causes intellectuelles ; mais en fait cet état intellectuel peut être produit par des émotions et même par des pentes accidentelles adoptées par notre esprit. C'est un fait bien connu : il suffit d'un sentiment violent pour que la croyance correspondante, même illusoire, soit produite par l'espérance, la crainte, la passion, en un mot par ses effets habituels. Les argumentations métaphysiques en offrent de nombreux exemples, notamment sur le chapitre de l'immortalité de l'âme. Surtout, si, comme nous le montrions tout-à-l'heure, nous réglons notre conduite sur notre croyance, inversement nous arrivons à régler notre croyance sur notre conduite. Si nous avons adopté certaines habitudes, orienté notre activité dans un certain sens, il nous arrive de réaliser le terme du mouvement qui nous y porte, c'est-à-dire d'en faire un être auquel nous croyons : c'est ainsi que nous réalisons notre idéal moral en Dieu, ou plutôt dans l'homme-dieu, moins éloigné de nous. Sans même aller aussi loin, il suffit de répéter souvent une histoire mensongère pour y croire. Cette influence de l'action sur la croyance se trouve énoncée dans le fameux mot de Pascal : « Prenez de l'eau bénite ».

83. La certitude peut prendre deux formes principales selon qu'elle porte sur des représentations d'objets, c'est-à-dire des images, ou sur des représentations de rapports, c'est-à-dire des jugements. Elle consiste à attribuer à nos images et à nos jugements une valeur objective qui s'appelle réalité lorsqu'il s'agit de l'objectivité des images, vérité lorsqu'il s'agit de l'objectivité des jugements.

Spontanément, sous toutes ses formes, notre conscience est objectivante, ce qui revient à dire qu'il y a activité au fond des phénomènes d'intelligence, car l'objectivité présente avec l'activité une parenté essentielle. L'objet en effet n'est pas seulement, selon le terme fréquemment employé, un non-moi, quelque chose d'étranger au sujet ;

ce serait bien plutôt, si l'on peut dire, un contre-moi, quelque chose d'opposé au sujet, qui agit sur lui et sur lequel il réagit ; or cette réaction est précisément la caractéristique des phénomènes d'activité. La réalité d'une représentation, la vérité d'une proposition, c'est quelque chose sur quoi nous ne pouvons rien, devant quoi notre libre-arbitre est contraint de s'arrêter, *alte terminus haerens*, et à quoi notre volonté est obligée bon gré mal gré de s'adapter. Mais l'objectivité est encore parente de l'activité d'une autre manière : si notre activité est conditionnée par l'objectivité, inversement c'est notre activité qui crée l'objectivité. L'objectivité, c'est un caractère spécial qui s'ajoute à nos représentations, puisque toutes ne le possèdent pas. Mais cette addition de l'objectivité à nos représentations ne peut venir de l'intelligence, simple faculté de constatation ; elle ne peut venir que d'une tendance de nous-mêmes à leur conférer l'objectivité qu'en droit elles ne possèdent pas en tant que représentations ; cette tendance est du domaine de l'activité.

Or, en fait, cette tendance objectivante se trouve liée à tous nos états de conscience. Théoriquement en droit, la conscience est la connaissance du sujet et de ses états ; du point de vue de la théorie de la connaissance, l'idéalisme peut soutenir que la pensée est à elle-même son seul et unique objet, que les idées sont la seule réalité véritable, et que même pour l'univers qui nous entoure, son être, selon la formule de Berkeley, consiste à être perçu. Mais au point de vue de l'expérience psychique, de ce qui est donné en fait à la conscience, si nous prenons, non la conscience adulte et habituée à la réflexion philosophique, la conscience qui se dit : je pense et ce que je pense est ma propre pensée, je me pense, mais la conscience spontanée, irréfléchie, naturelle, nous trouverons au contraire qu'elle dit : je pense ceci, je pense cela. Penser,

c'est connaître, et connaître, c'est appréhender un objet qui, avant la réflexion, a pour premier et inévitable caractère de s'opposer au sujet. La pensée est naturellement objectivante, c'est là sa première démarche. C'est ce qui explique que les premiers philosophes grecs, qui représentent l'état d'enfance de la pensée philosophique, qui sont à la philosophie ce que la conscience spontanée est à l'individu, aient appliqué du premier coup leur réflexion à l'étude de la nature, et qu'il ait fallu tout au moins Socrate pour ramener la philosophie à l'étude du sujet. Alors qu'en réalité la conscience est la connaissance du sujet par lui-même, elle s'apparaît à elle-même au premier abord comme la connaissance de quelque chose d'extérieur à elle. C'est là une illusion essentielle de la conscience spontanée à ajouter à celles que nous dénoncions au début de cette étude. Spontanément nous sommes tournés vers le dehors ; il y a là une sorte de tendance, en un mot une manifestation de l'activité, qui, comme toutes les forces, se donne carrière sauf le cas d'inhibition. Toutes les fois que cette inhibition ne se produit pas, nous croyons spontanément à l'objectivité de toutes nos représentations, de toutes nos images, quelles qu'elles soient. Le sauvage, le jeune enfant distinguent mal le rêve de la réalité. Certaines maladies mentales, les désorganisations passagères de la conscience au moment où l'on s'endort amènent des confusions analogues.

84. Si l'on ne peut analyser la croyance à la réalité objective de nos images à cause du caractère qui la fait apparaître comme primordiale ainsi que la plupart des sentiments, on peut du moins se demander à quelles conditions elle se produit. Nous croyons spontanément à la réalité de l'objet d'une image quand rien ne vient la contredire ou la combattre. C'est ce que Taine a développé et qui se trouvait déjà très nettement chez Spinosa. Imaginez,

dit Spinosa, un enfant qui aurait la représentation d'un cheval et à ce même moment n'aurait conscience de rien d'autre. Comme cette image implique l'existence du cheval et que par hypothèse l'enfant n'a pas d'autre perception qui annule cette existence, il regardera nécessairement le cheval comme présent et ne pourra en mettre en doute l'existence réelle. Spinosa ajoute que dans la réalité psychique jamais ne se présente la distinction établie par les logiciens entre les trois opérations de l'esprit : concevoir, juger et raisonner ; c'est la logique qui, pour les fins qu'elle poursuit, considère les idées à part de l'affirmation, c'est-à-dire distingue l'intelligence et l'activité ; en fait, quand nous avons une idée, nous en affirmons la réalité, à moins que dans notre expérience nous ne voyions quelque chose qui nous empêche précisément d'y croire. Le sentiment spontané d'objectivité peut être combattu quand d'autres états primaires, ou des souvenirs, ou des raisons logiques viennent contredire l'image actuelle. Alors jouent les mécanismes de ce que Taine appelle les réducteurs de l'image (140), et nous l'éliminons comme non réelle ; mais spontanément nous croyons à la réalité de nos images, nous attribuons une existence en dehors de nous à nos représentations internes. C'est là ce qui empêche les débutants en philosophie de comprendre, non seulement la solution idéaliste, mais même simplement l'énoncé du problème de la réalité du monde extérieur. L'attitude dite réaliste n'a pas d'autre origine : c'est l'attribution d'une réalité objective à nos idées abstraites et générales au même titre qu'à nos images concrètes et individuelles, et c'est là ce qui explique qu'on donne le même nom de réalisme à deux doctrines portant, l'une sur la question des idées générales, l'autre sur la question du monde extérieur, mais qui ont le caractère commun d'affirmer l'existence d'une réalité objective correspondant à nos

images dans un cas, à nos idées dans l'autre.

85. On a voulu limiter ce caractère objectivant de la conscience aux phénomènes représentatifs. C'est d'après M. DE BIRAN le caractère qui les distingue des autres phénomènes psychiques. Mais nous savons qu'il n'y a ni phénomèmes représentatifs purs, ni phénomènes affectifs purs (68); par suite l'objectivation est une tendance générale de la conscience, qui se retrouve dans tous les phénomènes psychiques. A qui de nous par exemple n'est-il jamais arrivé, pour traduire cet état affectif et subjectif: j'ai chaud, d'employer cette formule objective: il fait chaud?

86. C'est surtout dans la sensation et la perception que se manifeste le caractère objectivant de la conscience; ou pour mieux dire on appelle sensations ou perceptions celles de nos images auxquelles le mécanisme réducteur (140) n'a pas enlevé la valeur objective que nous leur attribuons spontanément. En général nous avons avec nos perceptions un sentiment très énergique, très difficile à ébranler, que leur objet est réel; l'esprit est satisfait et tranquille, précisément parce qu'aucun doute ne vient entamer sa croyance à la réalité de ses perceptions. La folie du doute (80) au contraire a pour caractère l'anxiété continuelle de l'esprit; il lui manque ce que RENOUVIER appelle la solidité de l'assiette morale.

Le caractère objectif de la sensation est incontestable et incontesté. Mais est-il primitif? Selon certains psychologues, la sensation serait un état purement subjectif en lui même auquel l'objectivité serait surajoutée par un processus psychique ultérieur, qui commencerait par localiser les sensations dans notre corps ou à sa périphérie, puis projetterait ces sensations hors de nous, de façon qu'elles finissent par nous apparaître comme des qualités des objets. Sans entrer dans des discussions de détail, il semble inexact de dire que nos sen-

sations soient primitivement quelque chose de subjectif et que ce soit par une éducation progressive des sens que nous les localisons d'abord à la surface de notre corps, puis en dehors de lui. Au contraire, c'est à un moment postérieur que nous formons l'idée du sujet. Nous ne projetons pas nos sensations du dedans au dehors ; c'est au contraire notre dedans qu'après un certain temps et grâce à la réflexion, nous retirons de l'ensemble représentatif initial. La distinction du moi et du non-moi correspond, dans le domaine de l'intelligence, à ce qu'est dans l'ordre affectif la séparation entre l'égoïsme conscient et l'altruisme. Ce qui nous est donné d'abord, ce n'est pas la distinction du sujet et de l'objet, mais les sensations avec leurs qualités, parmi lesquelles figurent celles d'être objectives, étendues et extérieures ; la notion de subjectif et d'interne ne sera acquise que plus tard. Ici comme sur bien d'autres points, il semble que les psychologues passent sans s'en apercevoir du point de vue de la conscience à leur point de vue propre. C'est le psychologue qui, par la réflexion, arrive à reconnaître que le moi sentant ne sent en réalité que ses propres modifications ; c'est la réflexion psychologique qui distingue le sujet de l'objet perçu par le sujet. Mais pour la conscience qui éprouve la sensation, non seulement la distinction du sujet et de l'objet n'est pas encore nette, mais on peut dire que la sensation est donnée avec un caractère marqué d'objectivité. Si je regarde un objet quelconque, il me semble que cet objet m'est donné comme étendu et extérieur à moi. Ma sensation n'est pas distinguée de ces qualités de l'objet ; on peut dire au contraire qu'elle est spontanément objective. Même une sensation de douleur est sentie objectivement ; elle s'accompagne de réaction motrice et de localisation. C'est pourquoi toute sensation éveille l'idée de quelque chose d'extérieur et d'indépendant. A ce caractère d'objectivité,

la sensation joint un caractère de spatialité, les deux caractères présentant d'ailleurs une parenté foncière (20, note). En même temps que la sensation de couleur, nous avons aussi celle d'étendue colorée; l'espace est impliqué dans nos sensations (93). Plus tard, par un travail de réflexion philosophique, nous arrivons à dégager la forme de l'espace, qui nous paraît nécessaire, des sensations individuelles qui nous paraissent accidentelles ; mais originairement chaque sensation en tant qu'elle est distincte est accompagnée de sa place. Ici comme partout, c'est le confondu qui est primitif ; la distinction ne vient qu'après (74, 89).

Une confirmation indirecte du rôle de la volonté dans notre croyance à l'objectivité de nos représentations se trouverait dans une des objections, d'ailleurs peu fondée, qu'on adresse à l'idéalisme absolu. L'idéalisme nie la réalité des corps tels que nous les percevons ; cela choque le sens commun, semble-t-il ; mais enfin on s'y fait. Mais en poursuivant, il faudrait douter aussi de la réalité de nos semblables, de nos proches parents ; or, cet effort-là, personne ne l'a jamais fait. Pourquoi m'est-il plus difficile de douter de la réalité de certaines personnes que de la réalité de la maison qu'elles habitent? C'est que l'existence de ces personnes me touche tellement qu'il m'est impossible de la mettre en doute. La réalité nous apparaît donc avec une intensité proportionnelle à celle de notre croyance, et là où notre croyance ne peut pas être ébranlée parce que nous ne voulons ni ne pouvons admettre qu'elle le soit, aucun doute n'est possible pour nous sur la réalité des êtres en question.

87. S'il en est ainsi des représentations d'objets, il en est de même des représentations de rapports et la faculté intellectuelle n'est pas seule intéressée dans le jugement. Déjà DESCARTES, reprenant une théorie stoïcienne, faisait résulter le jugement de la collaboration de

deux facultés de l'âme, l'entendement et la liberté. Mais il avait le tort de considérer ces deux facultés, bien que concourantes, comme essentiellement distinctes avant leur collaboration. RENOUVIER a remédié à ce défaut en montrant dans le phénomène d'intelligence lui-même une part qui revient à la sensibilité et une autre à la volonté. La volonté est intéressée dans le jugement, car juger c'est se décider; c'est par la volonté que nous nous décidons à affirmer ou à nier au lieu de nous arrêter et, comme les sceptiques, de suspendre notre jugement.

La sensibilité ou, comme dit RENOUVIER, la fonction passionnelle est aussi intéressée dans le jugement, car au moment même où nous le prononçons, il nous plaît ou nous déplaît. Cette intervention de la sensibilité dans le jugement est mise en lumière d'une façon curieuse par l'examen de ce qu'on appelle en logique les propositions négatives. Une proposition négative est au point de vue logique l'équivalent absolu d'une proposition affirmative ayant comme attribut l'attribut de la proposition négative affecté de la négation : l'enfant n'est pas sage et l'enfant est non-sage, c'est tout un. La forme négative n'a donc pas de sens logique ; elle ne représente rien de spécial pour l'intelligence ; mais psychologiquement, elle correspond à une nuance affective ; elle énonce le rejet du jugement affirmatif correspondant posé antérieurement devant l'esprit. La négation ne porte pas sur la copule, comme pourrait le faire croire l'expression verbale mais sur l'ensemble de la proposition affirmative, et elle exprime l'attitude sentimentale de l'esprit à l'égard de cette proposition d'abord crue vraie, soit par nous, soit par d'autres, et reconnue ensuite par nous comme fausse. Cette attitude peut être une forme atténuée, soit du regret (dire : ce mur n'est pas haut, ce n'est pas constater seulement son peu d'élévation, c'est penser en même temps qu'il devrait être haut, car le rôle d'un

mur est par exemple de s'opposer à l'escalade), soit de l'hostilité et de la colère (dire : les facultés de l'âme ne sont pas indépendantes, c'est s'opposer aux philosophes qui semblent croire le contraire), soit de ces deux sentiments à la fois (dire : l'âme n'est pas immortelle, ce peut être non seulement affirmer sa mortalité, mais en même temps combattre la thèse spiritualiste et regretter qu'elle semble insoutenable).

88. Il est très difficile de marquer où commence et où finit le phénomène proprement volontaire, car la conscience en pleine activité au moment où nous la considérons est extrêment complexe et ce que nous appelons résolution ne s'y sépare pas réellement des autres éléments qui à ce moment constituent cette conscience. Pour nous en tenir aux éléments relevant de l'activité, au moment où nous prenons une résolution, il y a en nous des tendances, une propension naturelle à éviter ou à rechercher certains modes d'activité ; il peut y avoir plus que des tendances, y avoir des désirs précis ; il y a l'activité sourde, mais inévitable des habitudes, c'est-à-dire de tout ce qui a été introduit en nous par l'existence antérieure ; en un mot tous les éléments physiologiques ou psychiques qui constituent l'individualité propre de chacun, ce qu'on désigne par le nom de tempérament ou de caractère et que les médecins appellent idiosyncrasie ou formule individuelle. De même qu'il n'y a pas deux maladies semblables, mais la fièvre typhoïde de X et la fièvre typhoïde de Y, et que chacun dans la maladie réagit selon ce qu'il est, on peut dire que chacun veut comme il est.

On pourrait, il est vrai, dire avec JOUFFROY que la volonté se manifeste précisément par la lutte contre ces données naturelles ; et il est très vrai que le moi s'affirme en combattant son tempérament, ses habitudes. Mais cette lutte même est déterminée dans sa nature et dans ses modes par les données en présence desquelles se trouve

l'âme. En un mot, selon l'expression de M. Fouillée, l'acte volontaire est une synthèse. Ce que l'on considère ordinairement sous le nom de volonté, c'est exclusivement l'acte volontaire déterminant l'apparition d'un certain mouvement. Mais ce cas est abstrait et arbitraire ; dans la réalité concrète, ce qui se manifeste continuellement, ce ne sont pas des mouvements isolés, mais des séries déjà formées de mouvements et des systèmes déjà constitués d'idées. En d'autres termes, l'individu adulte et conscient pourrait se définir un système, ou, comme dit James, un paquet d'habitudes psychiques et physiologiques. Notre activité s'exerce bien avant que nous en ayons la direction consciente et réfléchie ; il y a une longue période de notre existence, la plus importante peut-être, l'enfance et la première jeunesse, où la direction de notre activité est en des mains étrangères ; et même avant, l'hérédité physiologique et psychique nous fait naître avec des instincts et des tendances individuelles marqués. C'est donc une supposition contraire au fait que de se représenter la volonté en présence d'une activité pour ainsi dire indifférente à l'impulsion qu'elle va recevoir. Nous tenons de la nature et de l'éducation quantité d'impressions, de directions fixées d'avance, qui déterminent à peu près pour tous les cas la façon dont nous allons agir ; et c'est en présence de ces déterminations que se trouve la plupart du temps la volonté. Alors, tantôt et le plus souvent la volonté agit par simple consentement, c'est-à-dire que l'activité devient consciente, réfléchie et, si l'on veut, volontaire dans son principe sans changer quant à la matérialité de l'acte ; pour nos actions proprement habituelles, nous nous contentons d'une sorte d'assentiment rapide et même distrait ; on accepte comme une chose qui va de soi le premier mouvement de la série, et comme par une sorte de déclanchement, le reste se déroule. Le caractère volontaire n'a pas disparu de ces actes, puisqu'ils

sont consentis ; mais la volonté se trouve en présence d'un mécanisme préexistant qu'elle accepte. Dans d'autres cas, beaucoup plus rares, nous avons l'idée d'une action différente de celle que préparent ainsi l'instinct et l'habitude, ou même contraire. Dans ce cas, l'exécution du mouvement demande un effort, qui très souvent n'est pas victorieux : l'activité continue à suivre la voie qu'elle s'était précédemment tracée.

L'activité humaine se systématise dans tous les cas, que cette systématisation soit l'œuvre de la volonté ou que, comme il arrive dans l'immense majorité des cas, la volonté n'y coopère que peu ou pas. On compterait sans peine les hommes dont la vie est proprement l'œuvre de la volonté. Une vie qui est la réalisation d'une pensée, d'un plan, c'est l'idéal du sage stoïcien, pour qui la vie est une sorte d'œuvre d'art : *vita artifex vitae*; mais les stoïciens eux-mêmes ajoutaient que ce sage n'a jamais existé. La partie voulue et consciente de notre conduite nous apparaît comme relativement faible ; mais ce qu'il importe de remarquer, c'est que le reste de notre conduite n'en est pas moins systématisé, ou pour mieux dire n'en est que plus systématisé. L'effet d'une volonté réfléchie, raisonnable et puissante n'est pas de diminuer la part du mécanisme, mais de le diriger, d'en faire un serviteur, de l'employer aux fins qu'elle se propose ; mais ce mécanisme existe toujours. Si la volonté n'en est pas directrice, il s'impose néanmoins à notre activité et se systématise, c'est-à-dire prend inévitablement la forme d'un certain nombre d'instincts, d'impulsions, de tendances directrices qui dominent les autres et en favorisent ou en arrêtent le développement selon que celles-ci s'accordent plus ou moins bien avec elles. Par suite, le libre-arbitre ne saurait être considéré comme une espèce de force absolue, s'imposant du dehors par un *sic volo, sic jubeo,* comme quelqu'un qui mettrait la main sur un

bouton ; il faut y voir une action qui s'exerce par en dedans (153).

89. La solidarité se retrouve également et plus nettement visible entre les différentes opérations intellectuelles ; il y a non seulement implication logique dans les opérations supérieures des opérations inférieures qui en sont les conditions, mais encore implication réelle des opérations supérieures dans les opérations inférieures. Nous allons voir successivement chaque opération intellectuelle impliquée dans toutes les autres.

Tout d'abord, au point de vue de l'expérience psychique une sensation pure est une abstraction, légitime et nécessaire pour l'analyse en tant que dans toute sensation il y a un élément irréductible, une donnée fondamentale que la réflexion distingue de tout le reste, et sans laquelle la sensation n'existerait pas, cette donnée qui pour la sensation visuelle met un abîme infranchissable entre le voyant et l'aveugle aussi instruit que l'on voudra en optique. Mais ce noyau de la sensation ne nous est jamais présenté isolément. Il n'y a pas de sensation pure en dehors de la supposition, tout-à-fait contraire au fait, de quelque chose d'analogue à la statue de Condillac au moment où on lui ouvre un sens. Et même avec cette hypothèse d'un sujet absolument vierge, on n'aurait pas encore la sensation pure, car le moi deviendrait cette sensation, mais ne se connaîtrait pas comme sujet ayant cette sensation (6). Il faut un état très avancé de réflexion d'un esprit adulte sur lui-même pour arriver à séparer idéalement une sensation de tout ce qui n'est pas elle. En effet, essayons de débarrasser notre conscience de la masse énorme des perceptions retenues, de la restituer dans l'état où elle se trouve au moment où commence pour elle l'expérience. Ce qui existera alors pour elle, ce ne sera pas une sensation ou des séries de sensations isolées et distinctes les unes des

autres, des sensations auditives, tactiles, visuelles, et encore moins parmi ces sensations visuelles celle de bleu, de vert, de rouge. Nous ne pouvons pas dire que la sensation pure existe même pour la conscience d'un bébé, car sans même tenir compte de l'hérédité, dans cette conscience rudimentaire les sensations ne sont pas distinctes; les impressions reçues par les différents sens forment un champ continu d'où rien ne se détache nettement. L'état de conscience primitif est un état d'ensemble dans lequel sont données en même temps et d'une manière indistincte une foule de sensations fournies à la conscience par les impressions simultanées. Le progrès de la connaissance primitive dans l'âme du petit enfant consistera à séparer peu à peu, par une différenciation, une discrimination progressive, dans cette sorte de magma, de chaos, ce qui deviendra nos connaissances distinctes, à distinguer par exemple les sensations relatives à l'organisme et celles qui sont relatives à l'extérieur; puis dans celles-ci les sensations visuelles, dans les sensations visuelles celles des couleurs, dans celles des couleurs celles des nuances, etc. (121). S'il en est ainsi de la pensée primitive, à plus forte raison ne peut-il plus y avoir de sensation pure dans la conscience une fois qu'elle s'est éveillée et développée. L'idée de sensation pure, dûe à un sens déterminé, est une idée de psychologue; ce n'est pas une donnée réelle, expérimentale de la vie psychique, mais une abstraction, un produit de la réflexion et de l'analyse. C'est ainsi qu'en ethnographie on partait autrefois de l'idée de race pure, et l'on parlait de fusions de races. L'anthropologie a renversé cette idée ; elle croit aujourd'hui que l'idée de race pure est une abstraction, que ce qu'il y a lieu de supposer, c'est qu'il y avait primitivement confusion et que les races se sont constituées dans la suite par l'influence continue de certaines conditions historiques, politiques, géographiques; mais

pour l'ethnographie ce n'est qu'une hypothèse, tandis qu'en psychologie cela semble bien être une réalité que nous fournit l'expérience.

90. Non seulement nous n'avons jamais dans la conscience une sensation, mais des sensations, mais encore cet ensemble sensationnel n'est jamais pur d'éléments appartenant à la perception ; la sensation ne va pas plus sans la perception que la perception sans la sensation (28). Quand nous observons nos états représentatifs tels que les sens semblent nous les donner immédiatement, nous y trouvons, à côté de la sensation proprement dite, une image beaucoup plus complexe, avec des contours et une forme déterminés, en un mot la notion d'un objet, une perception. Par exemple je ne puis avoir la sensation de bleu ou de vert sans la perception plus ou moins obscure du ciel ou de l'arbre qui me donne cette sensation, la sensation d'un son sans avoir une notion plus ou moins vague de la cause qui le produit et de la distance où elle se trouve. En même temps que la perception se trouvent naturellement impliquées dans la sensation les opérations psychiques qui sont inséparables de la perception (93, 96, 102).

91. La mémoire est impliquée dans les autres opérations intellectuelles, et tout d'abord dans la plus générale de toutes, dans la conscience. Il ne faut pas se représenter les souvenirs comme quelque chose de stable qui subsisterait d'une existence distincte, mais concevoir que tout ce qui a été dans la conscience y est encore actuellement, non pas juxtaposé, mais fondu. La conscience d'un homme de cinquante ans ne contient pas un plus grand nombre de faits que celle d'un adolescent, mais elle est plus riche, ayant plus vécu ; la mémoire n'est pas un entassement, c'est une conscience vivante qui se réfléchit sur elle-même. Ceci revient à dire que la mémoire n'est qu'une conscience continuée (53) ; mais

inversement la conscience d'un état actuel implique la mémoire. Dans l'expérience que chacun a de lui-même à tous les moments de sa vie psychique entre nécessairement d'une façon constante ce qu'on appelle le passé. Dire que je me sens moi, c'est dire non seulement que je prends conscience de mon état actuel, mais aussi que cette conscience s'accompagne de celle d'un très grand nombre de mes états passés. Notre conscience est toujours une conscience continuée, à cause du caractère continu et ininterrompu du courant de la conscience (6), ou, selon l'expression de M. Bergson, de l'interpénétration des états de conscience. Une conscience qui serait uniquement la conscience du moment présent, si on peut à la rigueur la concevoir c'est la définition que Leibniz donne du corps : *mens momentanea*) n'aurait rien de commun avec la nôtre. On peut rappeler à ce sujet le mot de Pascal : « La mémoire est nécessaire à toutes les opérations de l'esprit », qui sous une banalité apparente cache un sens profond. Cela veut dire que même les opérations élémentaires de l'esprit, une perception, une comparaison, ne sont possibles que par l'unité vivante du sujet qui reste le même pour soi en devenant autre. Comme le dit Leibniz de la perception, la conscience est une unité enveloppant la multiplicité ; et cela, c'est le fait inexplicable, mais éclatant, de la mémoire. Il y a même une forme élémentaire de la mémoire, une sorte de mémoire primaire qui se produit d'elle-même et nécessairement avec tout état primaire et qui consiste dans la prolongation dans la conscience du phénomène qui vient de se produire après qu'il a cessé (11).

92. Inséparable de la conscience dans son ensemble, la mémoire l'est par suite de ceux des états de conscience que l'analyse psychologique oppose à la mémoire sous le nom d'états primaires. De même qu'il ne peut y avoir mémoire d'une sensation ou d'une perception si elles

n'ont été antérieurement données à la conscience comme états primaires, il ne peut y avoir état primaire conscient si nous ne savons quel il est, c'est-à-dire si nous ne le reconnaissons comme analogue à un état antérieur conservé sous forme d'état secondaire, ce qui implique la mémoire de cet état.

93. C'est particulièrement dans la perception que se manifeste la présence inévitable dans les états primaires de la mémoire, et avec elle de l'association qui en est un des facteurs essentiels. La mémoire peut en un certain sens se définir perception, car le souvenir n'existe comme tel que dans notre conscience actuelle ; c'est un état de conscience présent reconnu comme passé (30). Mais on peut inversement et avec beaucoup plus de justesse définir la perception par la mémoire. Si en effet on retranche d'une perception ce qui est mémoire, la perception disparaît: il ne reste qu'une impression sensible. Chez l'aveugle né opéré de la cataracte, le phénomène de la vision se produit comme chez le voyant, et cependant il n'a pas comme nous la perception d'un objet coloré, d'une certaine forme et situé à une certaine distance de l'œil, mais une simple sensation de tache appliquée sur le globe de l'œil. C'est qu'il lui manque l'éducation de l'œil du voyant, éducation où l'on peut distinguer plusieurs périodes. Il y a d'abord l'éducation qu'on peut appeler rétinienne, qui nous apprend à distinguer les variations de la lumière et de l'ombre, et postérieurement les différentes couleurs. Vient ensuite l'éducation des muscles moteurs de l'œil, par laquelle nous apprenons à juger les distances par nos yeux. Car pour qu'on puisse voir l'objet nettement, il faut que l'œil soit accommodé à la distance ou il se trouve. Il faut donc que les muscles de l'œil qui font varier la courbure du cristallin, ceux qui font converger nos deux yeux pour qu'ils nous fournissent une image unique, aient reçu par l'expérience l'éducation

qui leur apprend à produire ces mouvements. C'est peu à peu que nous arrivons à associer la distance des objets aux mouvements nécessaires à la vision. Ces contractions des muscles de l'œil deviennent autant de signes qui évoquent immédiatement l'idée de l'effort à faire pour atteindre l'objet, autre expression plus précise de la distance. La vue ne nous donne donc pas primitivement tout ce que nous croyons qu'elle nous donne parce quelle nous le donne actuellement; une foule des données actuelles de la perception visuelle n'y sont contenues que par association. Ces associations de sensations qui nous permettent de juger par la vue de la forme, de la distance, du relief des objets, ont donné lieu à la distinction entre les perceptions acquises et les perceptions naturelles, c'est-à-dire la sensation donnée originairement par un certain sens. Les perceptions acquises, et par suite l'association et la mémoire, tiennent une place extrêmement grande dans la perception à l'état normal; ce sont elles qui nous permettent d'avoir immédiatement, à l'occasion d'une impression sensible, rapide et fugitive, des perceptions extrêmement complexes sous leur apparente simplicité, et l'on peut dire qu'à l'état adulte nous n'avons que des perceptions acquises. Tous nos sens en ont, même le goût et l'odorat; mais la vue en a infiniment plus que les autres sens; elle tend à les supplanter parce qu'elle peut représenter de la manière la plus commode les sensations fournies par les autres sens. Nos perceptions acquises jouent en quelque sorte le rôle de papier-monnaie: sur une preuve visuelle, nous avons confiance que nous pourrions avoir par les autres sens les sensations correspondantes à l'objet que nous voyons. De même qu'on n'exige pas le remboursement immédiat d'un billet de banque parce qu'on sait qu'il est toujours remboursable, nous faisons crédit à nos perceptions parce que nous savons que nous pourrions toujours leur substituer

les impressions sensibles réelles correspondantes. Je n'ai pas besoin de toucher le poêle rouge que je vois pour être sûr que je me brûlerais en le touchant. L'éducation des sens consiste en ce que, par une expérience toujours accrue, nous arrivons à nous représenter immédiatement à l'occasion de certaines sensations, le plus souvent visuelles, les autres qualités sensibles de l'objet perçu. Bien plus, nous arrivons à nous représenter certaines de ces qualités, les qualités primaires de Locke, comme constantes et inséparables de l'objet, d'autres, les qualités secondes, comme plus flottantes, pouvant à la rigueur se présenter ou non.

En résumé, la perception contient d'abord un élément sensationnel, qui en constitue en quelque sorte le centre ; par exemple la perception de moineaux comprend la sensation auditive de leur cri, consécutive à un ébranlement du nerf auditif. Elle comprend en même temps que la sensation proprement dite toutes les opérations psychiques qu'implique cette sensation, et qui donnent naissance à ce qu'on appelle l'image constitutive (102). Mais à cette image constitutive, le plus souvent d'origine visuelle, s'associent dans la perception ce qu'on peut appeler les images additionnelles, fournies par d'autres sens, la vue ou le toucher suivant le cas, puis des images additionnelles du goût, de l'odorat et de l'ouïe dans les cas où elles ont l'occasion de se présenter. Chacune de ces images sensorielles différentes possède un caractère spatial qui lui est inhérent, et il s'établit en même temps qu'une fusion entre les images sensorielles, un choix entre les différents caractères spatiaux de ces sensations, qui nous donne la localisation de la perception d'ensemble. Enfin la perception n'est complète que si à cet ensemble d'éléments sensationnels s'associe le mot par lequel on désigne l'objet correspondant, dénomination qui implique l'évocation plus ou moins consciente des images visuelles, auditives

et motrices de ce mot à la fois en tant que connu par des expériences antérieures et en tant que représenté actuellement. L'association joue donc dans la perception un rôle considérable.

Ce rôle est confirmé par les erreurs de perception, appelées autrefois à tort erreurs des sens, qui consistent en ce que nous attribuons à notre perception une cause qui actuellement n'est pas la vraie, mais qui est la cause habituelle ou invétérée de notre impression sensible. Les exemples en sont innombrables, sans aller jusqu'aux hallucinations, où une modification de l'organe sensoriel ou des centres cérébraux produit à tort la croyance à une impression extérieure. Nous rappellerons simplement la fameuse expérience d'Aristote où, en plaçant une bille entre les extrémités de l'index et du médius croisés, on croit percevoir deux billes. La cause de cette illusion est que les deux surfaces tactiles qui dans l'expérience actuelle sont en contact avec un corps unique ne sont jamais, dans les circonstances habituelles, simultanément en contact qu'avec deux corps différents, de sorte que nous sommes habitués à rapporter à deux corps différents les sensations simultanément données par ces deux surfaces. Les erreurs de perception proviennent donc de ce que nous considérons à tort une expérience actuelle comme rentrant dans une catégorie d'expériences antérieures analogues, mais différentes par des circonstances dont nous ne tenons pas compte. Comme l'avait déjà fait remarquer Aristote, dans sa formule ψεῦδος ἐν συνθέσει ἀεὶ, ce qui est erroné, ce n'est pas la donnée sensible, qui est ce qu'elle doit être, mais l'interprétation que nous en faisons au moyen de nos expériences passées.

94. La mémoire ne joue pas un moindre rôle dans l'imagination. La mémoire et l'imagination ne diffèrent que par le sentiment de déjà éprouvé présent dans la première et absent de la seconde (30) par suite d'une modi-

fication dans les éléments conservés et le groupement de ces éléments. C'est donc dans la mémoire que l'imagination trouve les matériaux de ses constructions, et c'est par l'association que ces matériaux forment des synthèses nouvelles, ne correspondant pas à des objets réellement perçus. Ce processus se rencontre le même, avec une simple différence de degré et non de nature, dans les formes supérieures comme dans les formes inférieures et banales de l'imagination. Partout la construction imaginative repose sur une analogie, c'est-à-dire sur une association par ressemblance partielle et souvent accidentelle. La personnification qui anime tous les objets à notre image, la métamorphose qui les transforme les uns dans les autres, sont les formes primitives de l'imagination, et ne sont que des associations par ressemblance. Plus la ressemblance est lointaine et difficile à saisir, plus le composé imaginatif a de nouveauté et d'originalité, plus l'imagination paraît vraiment créatrice. Les formes supérieures de l'imagination ne sont qu'un développement extrême du sens de l'analogie, une faculté de sentir des ressemblances qui échappent au vulgaire.

Si nous considérons plus spécialement ces formes supérieures de l'imagination, nous trouvons comme condition d'une imagination vigoureuse et puissante une mémoire remarquable par son ampleur, sa fidélité et son exactitude, relative à l'ordre déterminé de représentations pour lequel l'homme d'imagination a un intérêt spécial (75), et si étroitement liée aux conditions affectives qu'on ne peut dire laquelle est cause, laquelle effet. Il est facile de le prouver en considérant des exemples. Il n'y a pas de grand orateur ou de grand écrivain sans une mémoire verbale particulièrement facile, une très abondante provision de mots qui arrivent sans effort. La pauvreté de la mémoire verbale est en littérature un obstacle infranchissable; c'est par l'absence de cette mémoire

chez l'auteur que s'explique l'ennui que cause sans qu'on sache pourquoi la lecture de certains livres ; on éprouve la même impression que devant un athlète qui voudrait faire des exercices violents sans une vigueur musculaire suffisante. De même on a constaté souvent chez les poètes une mémoire extrêmement vive, précise et riche des objets sur lesquels s'exerce la conception poétique. Gœthe et Hugo avaient tous deux la faculté de faire apparaître devant leurs yeux un objet sensible, de le faire mouvoir et d'en saisir les différents aspects dans tous leurs détails. En ce sens, le poète est un voyant. D'autres poètes ont la faculté non moins précieuse de restituer des états d'âme passés avec une netteté et une totalité extraordinaires, ce qui permettra à un lyrique de chanter à cinquante ans avec justesse et fraîcheur des sentiments de sa jeunesse ; Sully-Prudhomme l'a observé sur lui-même. De même il y a chez les peintres une mémoire toute particulière des formes et des couleurs, chez les musiciens une mémoire non seulement des sons, mais encore des timbres, des effets produits par les combinaisons de timbres et les successions des combinaisons de timbres, mémoire qui joue un rôle immense pour un compositeur qui orchestre au piano ou sans piano. Cette mémoire spéciale n'est pas le produit de la culture. car la mémoire, contrairement à l'opinion reçue, ne se développe pas par l'exercice ; c'est seulement l'usage qui en devient plus rationnel et plus facile. Ce qu'on vient de dire pour l'art s'applique également, *mutatis mutandis,* à la science et à la pratique ; c'est vrai de l'homme d'Etat, du grand industriel, du chimiste ou du physiologiste.

95. L'attention dépend de la mémoire en ce qu'on ne peut faire attention à un objet entièrement nouveau. mais seulement à un objet au moins partiellement connu. C'est ainsi que dans la cécité psychique, maladie mentale caractérisée par l'oubli des images visuelles, le sujet est

incapable de fixer son attention visuelle. Sans même aller jusqu'à la pathologie, on a pu remarquer que des sauvages par exemple à qui l'on montre une de nos grandes villes n'y admirent et n'y voient véritablement rien de ce qui devrait les frapper ; et si leur attention se fixe sur quelque chose, ce sera sur des détails insignifiants, d'ailleurs mal interprétés, et qui se rattachent dans leur esprit à des images qu'ils connaissent ou à des perceptions habituelles. Nous-mêmes avons beaucoup de peine à fixer notre attention sur des choses que nous connaissons mal, par exemple sur une conversation en langue étrangère, si cette langue ne nous est pas déjà très familière. L'influence incontestable de l'intérêt que nous prenons à l'objet (161) ne suffit pas à expliquer l'attention ; ainsi, comme le fait remarquer le psychologue anglais STOUT, voici un malade entouré de parents et d'amis qui s'intéressent à lui et cherchent à noter les symptômes de son mal ; le symptôme le plus visible leur échappera, tandis qu'il frappera le médecin, qui ne lui porte qu'un intérêt banal et superficiel. Ce n'est là qu'un cas particulier de ce fait bien connu, et qui s'explique de même par le rôle de la mémoire, que notre attention se fixe sur un aspect ou sur un autre d'un spectacle selon nos occupations professionnelles et plus généralement nos connaissances acquises (134).

96. L'imagination, comme la mémoire, intervient dans toutes les opérations intellectuelles, et tout d'abord dans la perception. Elle y est impliquée en premier lieu parce qu'une perception est pour une très grande partie d'elle-même un fait de mémoire (93) qui implique déjà comme tel des modifications dûes à l'imagination (97). Et la présence de l'imagination dans la perception n'est pas moins manifeste si l'on envisage exclusivement dans celle-ci, autant que c'est possible, ce qu'elle contient de proprement sensationnel et perceptif. Si dans un atelier trente

artistes reproduisent le même modèle, il n'y aura pas deux dessins pareils à cause d'une caractéristique individuelle de chacun qui se manifeste dans sa façon de le reproduire, et par suite de le voir. Les apparentes bizarreries de certains peintres, qui excitent la critique et parfois l'indignation du vulgaire, et où l'on est souvent tenté de voir une sorte de pose et presque de mystification, tiennent simplement à ce qu'ils ne voient pas comme tout le monde, selon l'expression consacrée, les paysages ou les figures qu'ils reproduisent. En comparant différents portraits d'un personnage connu faits par des peintres différents, pourvu que ce soit réellement des œuvres d'art et non de simples photographies en couleur, on s'aperçoit sans peine qu'ils présentent des différences parfois considérables. De même il n'y a jamais eu et n'y aura jamais deux récits identiques d'un même fait, même venant de témoins oculaires. C'est ce qui rend la critique du témoignage à la fois si nécessaire et si difficile. Un témoin peut être d'une sincérité parfaite, d'une honnêteté irréprochable et d'une compétence suffisante, il ne s'ensuit nullement que son récit soit exact. Nous avons tous besoin d'une correction de notre perception semblable à l'équation personnelle des astronomes. On connaît l'anecdote de ce grand personnage anglais qui, travaillant à une histoire universelle, entendit dans sa cour du bruit provenant d'une dispute entre ses valets. Il les fit venir successivement et leur demanda ce qui venait de se passer ; il entendit autant de récits différents qu'il y avait de témoins. Il jeta au feu son livre, renonçant à connaître ce qui s'était passé dans tous les temps et dans tous les pays, alors qu'il ne pouvait même pas savoir ce qui venait de se passer chez lui. Le récit de la dispute des cigarières, au premier acte de *Carmen*, est un exemple du même genre.

De même que le rôle de la mémoire dans la perception est mis en lumière par les erreurs de perception (93), celui

de l'imagination est mis en lumière par le phénomène appelé exspectation ou préperception. Quand on attend quelqu'un, on entend la sonnette alors que personne n'a sonné. Un exemple analogue et grossi nous est fourni par le phénomène, bien connu dans les laboratoires de psychologie expérimentale, des temps de réaction négatifs. Le temps de réaction est le temps que le sujet met à enregistrer une impression sensorielle ; or il arrive fréquemment que ce temps est négatif, c'est-à-dire que le sujet enregistre l'impression avant que l'expérimentateur en ait produit la cause extérieure. De même, en lisant un journal, les innombrables fautes d'impression qu'il contient passent inaperçues ; on lit les mots et même les phrases non comme ils sont écrits, mais comme ils devraient l'être c'est-à-dire comme on s'attendait à les lire ; la preuve en est qu'on voit beaucoup mieux les fautes d'impression dans un texte écrit dans une langue qui nous est moins familière. C'est ce qui explique la difficulté de la correction des épreuves d'imprimerie, et l'habitude qu'ont les auteurs de ne pas les corriger eux-mêmes, de crainte de lire, non le texte imprimé réel, mais ce qu'ils ont écrit ou cru écrire sur leur copie. De même pour les autres sens, comme le goût ou l'odorat, une perception distincte est souvent suggérée par l'idée préconçue que cette perception doit se produire. James raconte que, convaincu qu'il y avait dans une pièce une fuite de gaz, il la sentit bien qu'elle eût été réparée. Une personne entre dans un salon ; on lui demande de définir l'odeur agréable qu'on y sent ; elle arrive peu à peu à se convaincre que ce sont des roses et sent l'odeur de rose. On lui montre que ce sont des violettes ; immédiatement elle reconnaît son erreur et sent l'odeur de violette.

97. L'imagination intervient également dans la mémoire. Dans le cours spontané de la vie spychique, si la réflexion n'intervient pas, il n'y a jamais de souvenir qui

ne soit plus ou moins modifié et transformé. On entend dire souvent que la plupart des hommes manquent d'imagination, qu'il n'y a que quelques privilégiés qui en soient doués. C'est vrai si l'on entend par là l'imagination créatrice et puissante qui caractérise le talent et le génie, faux si l'on entend l'imagination dans un sens plus modeste et sous sa forme courante. L'imagination s'exerce toujours et modifie toujours, quoique d'une manière inconsciente, ce qui est conservé par la mémoire. Cette modification se produit sous une double forme, par addition et par soustraction, et dans les deux cas, le facteur de cette intervention de l'imagination est l'analogie (94). D'une part le retour plus ou moins fréquent d'impressions semblables a pour effet de renforcer les éléments communs à ces différentes impressions, qui tendent à subsister seuls dans la conscience. C'est un fait paradoxal, mais incontestable, qu'il est d'autant plus difficile d'imaginer dans tous ses détails le visage d'une personne qu'on la voit d'une façon plus fréquente et plus intime. Pour une personne que je n'aurai vue qu'une fois, l'image de ses traits comprendra l'expression qu'ils devaient aux circonstances du moment ; si je l'ai vue cent fois, je ne me rappellerai plus que les traits sans l'expression. L'image se modifie et s'apauvrit ; à l'image concrète se substitue une image générique beaucoup moins nette (102). D'autres fois au contraire, sous l'influence de l'association, l'image est, non plus apauvrie, mais enrichie ; le souvenir d'une des fois où j'ai vu cette personne contiendra des circonstances relatives à une autre fois où je l'ai vue ; par exemple mon souvenir de telle femme comprendra à la fois le bouquet qu'elle tenait à la main l'autre jour et la robe qu'elle portait l'hiver dernier.

Si donc la critique du témoignage est indispensable à l'égard de la perception (96), elle l'est plus encore à l'égard du souvenir. La différence entre les dessins de vingt

artistes copiant le même modèle s'exagèrera encore s'ils reproduisent ce modèle de mémoire. De même, dans le récit d'un fait passé, il y a une réaction personnelle sur ce que notre conscience assimile ; ce qui est réel et spontané, ce n'est pas la mémoire pure, le souvenir exact, mais le souvenir modifié par l'imagination. Quand nous nous souvenons d'un objet perçu, sans que nous le sachions, le souvenir a été modifié par une sorte de combinaison avec d'autres, et ce n'est que par extraordinaire, dans des cas tout-à-fait singuliers, que ce souvenir sera exact. Ce qui est conservé par une conscience est assimilé par elle (53), c'est-à-dire réduit, transformé insensiblement selon les tendances secrètes de cette conscience, ses préférences, ses goûts, ses habitudes, ses convictions. Il est extrêmement difficile de dégager d'un souvenir ce qui pourrait avoir une valeur objective absolue ; aucun souvenir n'a cette valeur, pas même notre propre souvenir pour nous.

98. L'imagination n'est pas moins indispensable à l'attention. Dès sa forme la plus simple, un effort d'attention est un effort d'imagination, car on ne peut faire attention à une chose ou à un fait sans se poser à son propos une question et sans en esquisser une solution, au moins provisoire. Par exemple, faire attention à un objet, ce sera se demander quel parti on en peut tirer, et par quel moyen on arrivera à l'utiliser ou à l'éviter. Et d'autre part, l'imagination n'est pas moins indispensable à la prolongation de l'attention qu'à sa naissance. L'attention n'est pas un phénomène continu ; les recherches contemporaines ont établi d'une façon incontestable qu'elle possède des oscillations et des pulsations ; il faut en quelque sorte rattraper à chaque instant, par un nouvel effort, l'attention qui s'en va. Mais nous ne pouvons donner ces efforts d'attention successifs qu'en nous posant à propos de l'objet considéré de nouvelles questions,

c'est-à-dire que par une succession d'actes d'imagination, sinon l'attention s'endort. Il ne suffit pas pour faire attention de dire : je veux faire attention ; nous n'avons sur notre attention qu'un pouvoir médiat. A qui n'est-il pas arrivé, malgré toute sa volonté de faire attention, de s'endormir sur un livre qui l'ennuyait, c'est-à-dire qui ne disait rien à son imagination ? Faire attention à une chose, c'est s'y intéresser, et l'on ne peut s'y intéresser d'une façon durable qu'en se posant sans cesse de nouvelles questions à son sujet.

99. L'attention que nous venons de voir impliquer l'imagination est à son tour impliquée dans les opérations intellectuelles de la discrimination et de l'abstraction. Il y a entre ces phénomènes et l'attention le rapport de l'effet à sa cause. Si dans un état de conscience complexe, comprenant un grand nombre d'impressions, il y en a sur lesquelles notre attention a déjà été attirée pour une raison ou pour une autre, par exemple sous l'influence d'expériences répétées, nous sommes prédisposés à y faire de nouveau attention, à les reconnaître dans ce tout complexe, et dire que nous y faisons attention et les reconnaissons, c'est dire que nous concentrons pour ainsi dire la lumière de la conscience sur cette partie de son contenu et laissons tout le reste dans l'ombre. L'attention ainsi éveillée est un instrument, non seulement d'analyse, mais encore d'abstraction. Non seulement elle sert activement à la décomposition des états complexes, mais encore, comme un des caractères de l'attention est d'être exclusive, d'être, selon le mot de M. Ribot, un monoidéisme, elle opère une véritable abstraction, celle-ci consistant à considérer à part un élément qui varie dans un tout donné ou qui se retrouve le même dans des touts différents (33). Ce qui est associé tantôt avec un objet, tantôt avec un autre, tend à se dissocier de l'un et de l'autre, à devenir un objet de contemplation abstraite

pour l'esprit (121). Une fois que cet élément a été abstrait, il est facilement reconnu dans les expériences postérieures. Psychologiquement, cette abstraction n'est jamais complète ; aucun élément ne nous est jamais donné comme séparé de tout autre ; une qualité isolée est l'objet d'un concept, non d'une expérience psychique. Ce que l'expérience nous enseigne, c'est que les perceptions varient pendant que les éléments qui y sont contenus varient également ; nous arrivons à comprendre la direction dans laquelle varient ces éléments, nous fixons dans un concept qui ne bouge plus la limite vers laquelle tend chaque direction ; c'est ce que nous appelons les qualités des objets ; mais, encore une fois, psychologiquement cette abstraction n'est jamais complète.

100. L'attention étant le facteur de la discrimination, les progrès de celle-ci seront comme ceux de celle-là favorisés par l'habitude. C'est une vérité psychologique qu'on peut considérer comme évidente, un fait d'expérience que tout le monde connaît et dont les exemples sont familiers que l'habitude et l'exercice favorisent la discrimination, tendent à nous faire percevoir dans un même objet et entre des perceptions voisines des différences de plus en plus fines que nous n'avions pas perçues d'abord. Ainsi ceux qui s'occupent des couleurs, les fabricants de couleurs d'aniline par exemple ou les tapissiers des Gobelins, distingueront des centaines de nuances là où un œil inexpérimenté en distinguera à peine des dizaines ; les experts pour les vins arrivent à une précision remarquable dans la reconnaissance des crus et même des années de ces crus ; un mélomane distingue les différentes parties d'un morceau d'orchestre.

Pour expliquer le fait certain du perfectionnement de la discrimination par l'habitude, on songera immédiatement à faire appel à un perfectionnement de la sensibilité de l'organe sensoriel. Mais ce perfectionnement de

l'organe n'est nullement prouvé ; on rencontre très bien des personnes qui ont une finesse de discrimination très grande avec des organes médiocres. Et ce perfectionnement, s'il existe, pourrait consister dans un perfectionnement de l'organe dans le cerveau, de sa terminaison centrale et non de sa terminaison périphérique, œil, nez ou oreille. Mais c'est peut-être une idée grossière de localiser les sensations dans certains points du cerveau. Il est donc plus naturel de chercher une explication proprement psychologique, qui se trouverait peut être dans la considération suivante. Par hypothèse l'attention se porte ici continuellement sur un ordre de sensations déterminé. Or le sujet perçoit les différences qui lui sont déjà familières d'une façon immédiate, automatique, tandis que chez le sujet inexpérimenté l'attention est employée à cette discrimination élémentaire. Le progrès de la discrimination par l'habitude n'est donc qu'un cas particulier de cette propriété essentielle de l'habitude, de transmettre à l'automatisme des opérations effectuées primitivement avec conscience et effort, de telle sorte que conscience, effort, attention, restent disponibles pour aller plus loin (153). Ainsi dans ses *Mémoires* le chimiste allemand Liebig attribue ses premières découvertes à l'aisance à se mouvoir parmi les substances chimiques courantes qu'il avait acquise par des manipulations répétées.

101. Nous arrivons aux opérations proprement intellectuelles, l'abstraction et la généralisation, et il est facile de voir qu'elles s'impliquent réciproquement. L'idée générale représente un genre, c'est-à-dire un nombre indéfini d'objets individuels répondant aux mêmes conditions, possédant les mêmes propriétés. Mais pour que l'idée se constitue, il faut qu'on ait extrait des objets individuels ces propriétés communes. L'idée générale est donc par un certain côté une idée abstraite, et en effaçant

les particularités de temps et de lieu (34), elle est en quelque sorte une abstraction à la seconde puissance. Celles même des idées générales que l'on qualifie quelquefois de concrètes (idée d'homme, de vertébré) sont au fond des idées abstraites, car on ne formerait pas l'idée générale d'homme ou de vertébré si l'on ne pensait à certaines propriétés caractéristiques communes à tous les hommes ou à tous les vertébrés. Ces idées générales dites concrètes ne diffèrent des autres qu'en ce qu'elles ont d'ordinaire une compréhension plus vaste, représentent non pas une qualité abstraite, mais un ensemble de qualités abstraites ; elles n'en sont pas moins des abstractions.

L'idée générale est donc une idée abstraite. Mais inversement, au moins pour l'entendement humain, l'idée abstraite est une idée générale. En droit, l'abstraction diffère de la généralisation, elle implique en outre la comparaison (34) ; et en fait il est certain que chez l'animal, la représentation abstraite n'est pas une idée générale. Mais chez l'homme, jamais il n'y a abstraction sans généralisation concomitante. Nous sommes habitués à produire l'effort de généralisation en même temps que celui d'abstraction, et la preuve en est que le mot qui désigne l'idée abstraite désigne aussi l'idée générale. Dans l'état actuel des choses, il nous est plus difficile d'abstraire purement et simplement que d'abstraire en généralisant. Donc si pour généraliser il faut savoir abstraire, pour abstraire utilement, humainement, pourrait-on dire, il faut savoir généraliser. Ces deux opérations s'accomplissent en même temps et réagissent l'une sur l'autre ; les psychologues ne les séparent que pour la commodité de l'étude analytique ; elles s'impliquent réciproquement ; il y a là une sorte de cercle dont nous retrouverons l'analogue dans le caractère circulaire de la causalité en psychologie (179).

102. La pensée sous sa forme supérieure, c'est-à-dire la comparaison des représentations pour en déterminer les ressemblances et les différences, est impliquée dans les opérations sensitives, sensation et perception. Les cas d'amnésie grave prouvent que sensation et perception sont non seulement connaissance, mais aussi reconnaissance. Quand j'ai une sensation par exemple, je sais quelle elle est, je puis la nommer ; c'est dire que je la compare instinctivement à toutes les sensations antérieures analogues et la distingue de toutes les sensations antérieures différentes, ce qui suppose la mémoire de ces sensations passées, leur classification, la comparaison de la sensation actuelle avec elles et un jugement sur leur identité partielle ou leur différence, jugement qui implique lui-même l'association à ces diverses sensations du mot par lequel je les désigne. Aristote l'avait déjà remarqué : ce que nous connaissons, c'est non l'individuel, mais ce qu'il y a de général dans l'individuel, l'homme dans Callias. La connaissance, dès sa forme la plus humble, implique toujours quelque élément de généralité ; l'absolument individuel n'est pas pensable. Donc la sensation la plus simple, dès qu'elle est consciente, implique comparaison et reconnaissance ; les images provenant de sensations numériquement différentes, mais très analogues, se fondent ensemble, et au lieu d'avoir dans l'esprit un nombre indéfini d'images individuelles, j'ai un petit nombre d'images génériques qui s'évoquent à chaque sensation qui s'y rapporte. On appelle image constitutive la synthèse de la sensation présente et de l'image générique correspondante.

103. Le jugement est implicitement contenu dans la sensation et dans le concept. Celui-ci ne se forme jamais que par la comparaison d'images ou d'objets individuels, et cette comparaison ne peut s'établir que par une série de jugements exprimant la ressemblance de ces images

ou de ces objets entre eux. Et quand le concept est formé, nous ne pouvons le penser, c'est-à-dire nous le représenter sous une forme précise, sans affirmer par un jugement implicite sa ressemblance avec telle ou telle des images qui ont servi à le former. L'idée englobe donc le jugement (122), et c'est sans doute pour cette raison que le langage courant emploie sans scrupule le mot idée pour désigner ce qui dans la rigueur des termes est une proposition ou un jugement.

La présence du jugement dans le concept ne constitue pas à l'égard des formes inférieures de l'abstraction et de la généralisation ou images génériques une sorte de « passage du Rubicon », selon l'expression de Max Müller. Le jugement se trouve également dans celles-ci, avec une simple différence de degré, sous la forme, non d'une proposition, mais d'une action. Le chien de chasse possède assurément sous forme visuelle et surtout olfactive des images génériques de l'homme et des divers gibiers. Quand il s'élance sur la piste d'un lièvre ou d'une perdrix, il y a là un jugement d'une certaine espèce, une affirmation, la plus indiscutable de toutes, puisqu'elle est un acte. L'absence d'expression verbale et de formation logique ne change rien à la nature foncière de l'état mental ; la seule différence est que chez l'homme, avec le mot, le jugement s'explicite vraiment et complètement.

Il n'est pas jusqu'à la perception qui n'implique aussi le jugement. La perception ne va jamais sans un ensemble de sensations (28) et notamment sans une sensation qui se détache en pleine lumière et en occupe pour ainsi dire le centre. La perception implique donc la représentation et l'affirmation de certains rapports, à savoir le rapport de l'objet à ses qualités ou au moins aux plus frappantes d'entre elles, ou en d'autres termes le rapport de la perception à un certain nombre des sensations qui en constituent la matière ou le contenu. Je ne vois pas le tableau sans le

voir noir, ce qui revient à dire que je ne puis percevoir le tableau sans formuler implicitement ce jugement : le tableau est noir, sans parler de cet autre : ce que je vois là est un tableau.

104. Le raisonnement inductif ou empirique, sous sa forme inférieure de consécution empirique (36), est inséparable de l'association. Psychologiquement, tout état de conscience est non seulement relié au passé, mais aussi orienté vers l'avenir ; en même temps qu'il évoque le souvenir d'états passés analogues (93), il provoque l'attente d'états futurs analogues. Le feu visuellement perçu éveille à la fois le souvenir d'une brûlure passée et la crainte d'une brûlure nouvelle. Il n'y a donc entre l'association et la consécution empirique qu'une différence de point de vue, ou plus précisément c'est par abstraction que nous les isolons l'une et l'autre de l'état primaire actuel dont elles sont en fait inséparables.

105. De cette anastomose, de cette interpénétration intime des différentes opérations intellectuelles, dont chacune n'est à vrai dire qu'un point de vue abstrait sur la réalité unique et indissoluble de l'intelligence, il résulte que chacune est représentative de l'ensemble, coextensive à l'intelligence et même à la conscience en général. On ne peut dire d'aucune fonction intellectuelle, pas plus que de l'imagination (97), qu'elle soit le privilège d'une élite ; chacune se trouve sous forme aussi rudimentaire qu'on le voudra chez les différents individus, et les consciences individuelles ne diffèrent entre elles que par le caractère spécial en quantité et en qualité de chacune de ces fonctions, leur développement et leur orientation.

C'est ainsi qu'il y a différents types de mémoire et d'imagination, dont les principaux sont les types visuel, auditif, moteur, affectif. Chacun de ces genres peut se subdiviser à son tour en un certain nombre d'espèces : par exemple les visuels comprennent les visuels propre-

ment dits, qui se rappellent ou imaginent les objets sous leur forme visuelle, et les verbo-visuels qui se rappellent ou imaginent l'image visuelle, non de l'objet lui-même, mais du mot qui l'exprime.

Les intelligences supérieures ne se distinguent que par un développement spécial de la pensée, c'est-à-dire de cette perception de la ressemblance et de la différence qui se trouve présente dans les plus simples opérations psychiques sous forme de discrimination et de comparaison. Le phénomène tout-à-fait élémentaire de la discrimination, par lequel on remonte à l'origine de la vie psychique (89), est encore celui qui sert à caractériser les plus hautes intelligences. Le pouvoir de percevoir des différences, de distinguer des nuances, s'arrête à la limite où s'arrête l'intelligence de chaque individu, et porte sur des objets différents selon l'orientation des différentes intelligences. Cela est très net si l'on compare l'intelligence animale et celle de l'homme. Faute de pouvoir analyser et abstraire, les états de conscience de l'animal restent beaucoup plus complexes et confus que les nôtres. Mais même entre les hommes, un des traits principaux qui font la différence d'un esprit à un autre, c'est la finesse, le tact, le don d'apercevoir des nuances là où un esprit plus gros ne peut en distinguer. Aristote disait déjà dans son langage que la discrimination est le propre des esprits supérieurs : τὸ δὲ γὰρ διορίζειν οὐκ ἔστι τῶν πολλῶν. De même Renan a insisté très souvent sur cette idée que le plus grand obstacle au progrès de l'humanité est l'incapacité de la plupart des hommes à saisir les nuances, alors que la vérité est dans les nuances, les tempéraments de toute sorte qu'il faut apporter, et à propos, aux formules générales ; la majorité des hommes étant inattentive à ces nuances n'a aucune aperception de la vérité profonde. Les différences de pénétration des divers esprits sont des différences de

sensibilité à des distinctions délicates ; TAINE caractérise VOLTAIRE en disant qu'il était une balance infiniment plus sensible pour certaines choses que ses comtemporains.

Les considérations relatives à la discrimination se transportent à l'attention qui en est le facteur. L'attention peut être considérée comme la manière propre de réagir d'une conscience en présence de toutes les impressions qui l'affectent, la qualité de cette conscience se révélant précisément par la nature, la variété et la puissance de son attention. Il en résulte que l'attention est un caractère distinctif essentiel des différentes consciences ; de même qu'elle est inséparable de la conscience dès ses formes les plus humbles (138), elle s'étend jusqu'au même point que la conscience dont elle manifeste l'activité. On tire immédiatement de cette constatation une des meilleures manières de faire sentir la différence entre l'homme et l'animal. DARWIN par exemple a beaucoup insisté sur ce point que le progrès d'une intelligence peut se mesurer aux progrès de son attention; et cela est vrai non seulement pour marquer la différence d'une espèce à une autre, mais encore à l'intérieur d'une même espèce. C'est ainsi qu'un montreur de singes savants n'achetait pour les dresser que ceux qui s'étaient montrés capables d'attention, les singes étant plus ou moins capables d'éducation selon qu'ils sont plus ou moins capables d'attention. De même les différences d'orientation des mémoires et des imaginations spéciales sont autant de différences qualitatives entre les attentions des différents individus, et la différence entre le vulgaire et les hommes de génie consiste uniquement dans une différence quantitative, un développement inégal de ces différentes formes d'attention.

En effet, par suite de l'implication de l'imagination dans l'attention (98), l'attention, surtout sous sa forme

volontaire, est très variable de personne à personne. Tous les hommes ne font pas attention aux mêmes choses parce qu'ils n'ont pas l'imagination dirigée du même côté ; et pour un même effort d'attention dirigé sur le même objet, le résultat sera très différent selon la fécondité et l'intensité de l'imagination. On peut juger de la valeur d'un esprit par la la force et la nature de son attention. La volonté peut ici beaucoup: retenir, fixer l'esprit, le ramener à son point de départ quand il s'en éloigne en ravivant l'intérêt. Mais elle ne peut pas tout ; il y a dans l'attention dite volontaire quelque chose d'antérieur à la volonté, une sympathie naturelle de l'intelligence pour tel ou tel ordre de recherches, de la sensibilité pour tel ou tel ordre d'images. Cette sympathie se développe par l'exercice, mais est innée ; nous naissons avec des tendances à nous intéresser à tel ou tel aspect de la réalité ; sinon l'orientation naturelle des souvenirs serait inexplicable. Ainsi les divers talents s'expliquent par des prédispositions de la mémoire, de l'imagination et de l'attention, et les gens qui n'ont pas trouvé leur voie sont ceux qui essaient artificiellement et sans succès de fixer leur attention sur un ordre d'objets auquel elle répugne naturellement. On dirait justement que pour être capable d'un effort d'attention intense, prolongé et fécond, il faut avoir du génie, c'est-à-dire une sympathie innée pour un certain ordre de recherches, sympathie féconde par elle-même qui, s'intéressant à un objet déterminé, se posant sans cesse de nouvelles questions à son sujet, provoque l'effort prolongé d'attention. En vertu de la nécessité de la fécondité d'une représentation pour la persistance de l'attention (98), un esprit est d'autant plus capable d'attention qu'il est plus original et plus créateur. Les formules comme celles d'Helvétius : « Le génie n'est qu'une attention suivie » et de Buffon : « Le génie est une longue patience » ne semblent fausses à première vue que

parce qu'elles intervertissent la cause et l'effet. Sans doute les hommes de génie sont capables d'une attention extrêmement prolongée et intense qui les rend étrangers à tout ce qui n'est pas leur objet spécial; mais ce n'est pas parce qu'ils sont capables de cette attention qu'ils ont par exemple le génie de la découverte; c'est au contraire parce que leur esprit est particulièrement varié, riche, original, qu'ils sont capables de cette attention. Ce sont des esprits pour lesquels l'objet, se développant, retient longuement l'attention, tandis que pour les esprits ordinaires, l'objet restant le même, leur attention s'en détache nécessairement au bout d'un temps relativement court. On peut voir chez Cl. Bernard des exemples de cette sorte de floraison de la pensée, un objet faisant lever une idée qui en fait lever une autre, et ainsi de suite à l'infini.

CHAPITRE VII

CONTINUITÉ DES OPÉRATIONS PSYCHIQUES

106. L'établissement de la solidarité des différentes facultés et opérations psychiques n'est pas le seul moyen de montrer ce qu'il y a d'abstrait et de factice dans la classification des états de conscience fondée sur l'analyse psychologique ; on peut le montrer encore en étudiant ce que nous appellerons la continuité des opérations psychiques. La solidarité étant la liaison indissoluble en fait de différentes opérations, la présence inévitable de l'une dans l'autre, la continuité est leur parenté d'essence, consistant en ce qu'il y a entre elles une simple différence de degré et non de nature. Il y a entre la solidarité et la continuité à peu près le même rapport qu'entre la contiguité et la ressemblance comme facteurs principaux de l'association (31). Solidarité et continuité sont d'ailleurs deux notions connexes, et souvent entre deux opérations psychiques données il y a à la fois solidarité et continuité. C'est ainsi, par exemple, qu'on aurait pu rattacher à la continuité aussi bien qu'à la solidarité le passage (75-87) où nous avons montré dans des opérations classées dans une faculté de l'âme la présence d'éléments appartenant aux autres. Mais il y a avantage, pour la commodité et la précision de l'étude, à examiner séparément ces deux propriétés, quitte à ne pas établir entre elles une limite

plus précise que ne le permet le caractère souple et fuyant de la réalité psychique.

107. Il est inutile d'insister sur la continuité des opérations psychiques où l'analyse psychologique courante elle-même ne voit que des degrés différents d'une opération unique. Nous en prendrons comme exemple les diverses formes ou modalités de l'attention. Attention spontanée surprise ou étonnement, attention volontaire, réflexion, méditation, ne sont que les principales étapes qui jalonnent le développement d'un processus unique, où se rencontrent les mêmes éléments psychiques et les mêmes concomitants physiologiques, avec de simples différences d'intensité et de complexité.

108. Il n'y a pas lieu de s'arrêter longuement sur la sensibilité, car comme c'est la partie la moins avancée de la psychologie, celle où l'analyse a été le moins poussée, nous n'avons pas besoin de rapprocher des éléments qui n'ont pas été séparés. Nous n'avons pas à insister sur le caractère superficiel de la distinction entre sensations et sentiments (22), unanimement reconnu par la psychologie actuelle. Nous nous contenterons de rappeler que Spencer a mis en lumière la parenté de sentiments très différents à première vue par sa distinction de trois sortes de sentiments, égoïstes, égo-altruistes et altruistes, considérées comme les stades successifs d'une évolution des sentiments en général et de chaque sentiment en particulier. C'est ainsi qu'on peut remonter par transitions insensibles aux origines animales du sentiment moral le plus caractéristique peut-être de l'humanité civilisée, le sentiment de justice. Le sentiment égoïste de la justice, c'est-à-dire l'exigence instinctive de la justice pour soi, a son origine dans la réaction machinale de l'être vivant contre toute atteinte à sa libre expansion, contre toute contrainte, par exemple ce qui enchaîne les membres ou arrête la respiration. Bouchez les narines d'un animal, il se débat-

tra avec rage; garrottez ses membres, il fera des efforts furieux pour se dégager; la résistance sera d'autant plus violente que le seront les restrictions imposées aux actes qui assurent la vie. L'homme manifeste des sentiments analogues, seulement d'une manière plus étendue et plus variée. Des entraves invisibles l'irritent autant que des entraves visibles, et à mesure que son évolution progresse, il se révolte de plus en plus contre tout ce qui pourrait entraver la poursuite de ses fins. Après s'être irrité contre tout obstacle à ses mouvements corporels, il s'indigne contre toute espèce de servitude, d'abord de servitude personnelle, puis de servitude politique; puis il s'offense de l'existence de privilèges, de classes, et ainsi, la réaction naturelle contre l'obstacle s'exerçant sous une forme de plus en plus subtile, nous voyons le citoyen d'un pays libre protester par exemple contre la plus légère infraction à la procédure d'un parlement, cette infraction ne le touchant lui-même en rien, mais pouvant d'une manière détournée, indirecte, conférer quelque excès de pouvoir à une autorité qui peut-être un jour lui imposerait des charges imprévues. Ainsi l'instinct de la justice, après n'avoir été qu'un mouvement réflexe ou automatique, se spiritualise en s'appliquant à un objet de plus en plus abstrait.

Le sentiment altruiste de la justice, c'est-à-dire le respect et le ménagement instinctif de la liberté d'autrui, n'a pas commencé par être désintéressé ; il a pour origine des sentiments égo-altruistes, qui participent encore de l'égoïsme, étant comme une excroissance de l'égoïsme sous l'influence de la vie en société. Spencer trouve les origines égo-altruistes du sentiment de la justice dans quatre espèces de crainte : celle des représailles ou de la vengeance ; celle de la réprobation probable des membres désintéressés du groupe ; celle des pénalités dont la loi frappe les infractions aux règles sociales ; enfin celle de

la religion, qui a pour origine le caractère sacré des injonctions du chef qui passe à l'état de dieu après sa mort. Ces quatre espèces de crainte, selon Spencer, agissent concurremment, et, combinées dans des proportions variables, tiennent en échec la tendance naturelle de l'homme à empiéter sur la liberté des autres par l'expansion qu'il donne à la sienne.

La justice désintéressée ou respect purement altruiste de la liberté d'autrui se développe par une spiritualisation nouvelle du sentiment égo-altruiste de la justice. A mesure que l'humanité évolue, nos facultés imaginatives se développant, nous nous mettons de plus en plus à la place de nos semblables, participant à leurs joies et à leurs souffrances. Alors nous finissons par vouloir pour eux ce que nous voulons pour nous ; de mieux en mieux se dégage le respect de la liberté pour elle-même et non pour nous. Ainsi nous arrivons au sentiment purement altruiste de la justice, sentiment qui règnerait dans une société idéale où chaque citoyen non seulement tolèrerait les égales revendications de ses concitoyens, mais spontanément les reconnaîtrait et les affirmerait, étant sympathiquement anxieux pour la sphère d'action légitime de chaque citoyen comme pour la sienne propre.

109. Il est facile de montrer qu'il y a continuité entre les différentes formes que l'analyse distingue dans l'activité. Tout d'abord, en droit, le mouvement volontaire n'est qu'un cas particulier du caractère moteur des représentations ou des états affectifs, qui confine à l'activité réflexe (67). Lorsque le mouvement qui prolongerait spontanément et automatiquement une émotion ou une représentation se trouve arrêté par un obstacle, une émotion ou une représentation antagoniste, en un mot rencontre une inhibition, il faut pour que ce mouvement ait lieu un consentement exprès, une résolution, une décision, ou, comme dit James, un *fiat*. Il faut remarquer

d'ailleurs que l'inhibition peut être aussi spontanée que la production même du mouvement. L'éducation a pour effet de nous rendre naturelles et aisées quantités d'inhibitions, et alors le consentement volontaire est nécessaire dans certains cas pour produire un mouvement malgré l'inhibition qui s'y oppose, comme dans d'autres pour arrêter l'impulsion qui tendrait spontanément à nous le faire accomplir. Le matin, la représentation du jour s'accompagne du mouvement de se lever; mais l'hiver, on a un désir de ne pas se lever qui s'accompagne de réalisation jusqu'à ce que la volonté intervienne, de telle sorte qu'en hiver c'est le fait de rester couché qui semble spontané. Ce qui empêche de se lever, c'est la présence inhibitrice de la représentation de la sensation qu'on éprouvera à passer du repos à l'action et du chaud au froid. Il y a conflit plus ou moins long et pénible. Le mouvement volontaire apparaît donc comme un simple cas de la force idéo-motrice des représentations. La différence est que, quand aucune raison ne s'y oppose, nous ne faisons pas attention à ce caractère de l'idée ; mais quand il y a conflit, nous sentons la nécessité d'intervenir soit pour enlever, soit pour fortifier l'inhibition. C'est cette action qu'on appelle proprement volontaire, et cette action volontaire s'accompagne de délibération. Nous avons l'idée d'une action à faire, par exemple écrire une lettre. S'il n'y a pas d'idée antagoniste, le mouvement s'accomplit. S'il y a inhibition, elle s'introduit entre l'idée et le mouvement. Pendant un temps plus ou moins long, des mois ou quelques secondes, nous sommes dans un état d'indécision et de réflexion. Enfin, à un certain moment, se produit la résolution ou décision; l'acte a lieu, ou le renoncement à l'acte.

La continuité des diverses formes de l'activité peut se montrer d'une façon plus incontestable encore que par ces considérations théoriques. On peut constater en fait le

passage de l'une de ces formes à l'autre par voie de régression. On voit dans des cas extrêmement fréquents un acte d'abord volontaire devenir automatique et tendre vers le réflexe jusqu'à se confondre avec lui, tout en restant identique dans ses manifestations extérieures. Le fait est facile à observer. En effet il se produit, par définition pourrait-on dire, dans un esprit adulte, qui par suite peut s'observer lui-même et se voir perdre peu à peu la conscience de la fin poursuivie et de sa relation aux moyens qui la réalisent, conscience qui caractérise l'activité réfléchie par opposition à l'activité automatique. Les exemples de cette régression ne manquent pas : ce sont tous les cas où un acte devient automatique par la répétition sous l'influence de l'habitude (153). Au début, l'élève qui entend le tambour sait qu'il l'appelle en classe, qu'il doit rassembler ses livres et ses cahiers et se rendre dans la salle de cours ; peu à peu il en arrive à faire tous ces mouvements sans volonté expresse et même sans conscience, par le seul fait qu'il a entendu le tambour. De même, le pianiste qui de débutant est devenu virtuose ne sait plus sur quelle touche il veut poser tel doigt alors qu'en fait il accomplit le mouvement nécessaire pour qu'il s'y pose. Dans tous ces actes d'abord volontaires qui deviennent habituels, la conscience des moyens s'oblitère peu à peu sans que nous puissions dire à quel moment précis le mécanisme de l'habitude se substitue à la conscience claire de la volonté.

Un cas plus complexe du même processus de régression nous est fourni par certaines passions. L'avare qui au début amassait de l'or pour satisfaire en le dépensant ses goûts de luxe ; l'ambitieux qui recherchait les honneurs pour l'autorité qu'ils confèrent, en viennent à rechercher l'or et les honneurs pour eux-même sans plus songer à la fin dont ils n'étaient d'abord que les moyens. Ici encore, par le jeu de l'association des idées, qui n'est

qu'un cas particulier de l'habitude (78), il y a mécanisme, non plus organique, mais psychique, qui, une fois monté, fonctionne tout seul, quand nulle volonté expresse, issue de la conscience d'un conflit de représentations, n'en vient entraver le déroulement.

Et en allant plus loin, l'habitude peut prendre une forme réflexe; non seulement nous n'avons plus conscience du rôle des mouvements que nous accomplissons, de leur relation de moyens à une fin poursuivie, mais encore nous n'avons plus conscience de ces mouvements eux-mêmes pendant que nous les accomplissons. On en peut donner comme exemple les mouvements que nous exécutons quand nous montons à bicyclette. Quand on se décide à apprendre, on a conscience de cette fin : acquérir un mode de locomotion plus rapide que la marche ; puis, quand on est en selle, de cette autre fin : exécuter les mouvements destinés à faire progresser la machine et à maintenir l'équilibre mobile du système formé par la machine et le corps. Puis, progressivement, à mesure qu'on acquiert de l'habitude, le seul fait d'avoir les pieds sur les pédales et de les sentir à telle ou telle position de leur course détermine automatiquement les mouvememts nécessaires, la vue d'un obstacle fait donner au corps l'inclinaison qui permettra de l'éviter, etc.. Et ces mouvements, en même temps qu'ils deviennent automatiques dans leur production, deviennent inconscients dans leur exécution ; en un mot ils deviennent des réflexes.

Ces réflexes à leur tour tendent vers l'instinct. En même temps que nous perdons la conscience de leur exécution et de leur relation à une fin, nous perdons graduellement la conscience de cette fin elle-même, ce qui, avec le caractère héréditaire des actions, est la marque distinctive de l'instinct. L'habitude nous apparaît ainsi comme une volition qui tend à devenir organique et

l'instinct comme une habitude qui tend à devenir spécifique.

La régression n'est pas le seul passage que l'expérience nous présente d'une forme à l'autre de l'activité ; il arrive également que par un processus inverse telle action réflexe ou automatique redevienne réfléchie et volontaire. Ainsi le pianiste qui jouait d'une façon automatique fait attention, surveille son doigté ou regarde sa musique s'il entend qu'il vient de faire un accord faux (153).

110. La même continuité se retrouve entre les opérations de l'intelligence. Tout d'abord, même en restreignant le sens du mot sensation à ceux de nos états psychiques dans lesquels les qualités sensibles des objets sont envisagées autant que possible en dehors des relations où elles sont toujours engagées, il n'y a pas différence de nature entre la sensation et la perception. De même que toute perception comprend comme éléments des sensations (28), toute sensation s'accompagne, comme la perception, d'un certain nombre de jugements (103). Il y a perception quand l'objet nous apparaît classé, comparé, mesuré, sensation quand il nous apparaît comme aussi peu déterminé que possible ; mais au fond le phénomène est le même dans les deux cas.

111. Il résulte de la loi de relativité (55) qu'il est impossible de tirer une ligne de démarcation précise entre la perception sensible et la mémoire. La relation successive entre deux sensations, où l'état qui précède détermine le suivant de telle sorte que la sensation correspond à leur rapport réciproque, nous fournit une mémoire sous sa forme la plus simple, puisqu'elle n'exprime de l'antécédent que son influence sur le conséquent ; le passé est présent dans le présent comme existence, sans l'être en même temps comme connaissance.

112. Ce n'est qu'à un point de vue abstrait que le souvenir et l'image proprement dite s'opposent par la

présence ou l'absence de la reconnaissance (30). En réalité il faut se représenter une série de dégradations du sentiment de déjà vu dans le souvenir même. Ce défaut de reconnaissance a deux causes principales, qui peuvent agir ensemble ou séparément : ou bien nous sommes incapables de reconnaître l'image à cause des modifications successives qu'elle a subies au cours de l'expérience, en particulier par suite de la répétition d'impressions analogues qui en fait une ébauche d'idée abstraite (97); ou bien nous en serions capables si nous voulions nous en donner la peine ; mais la localisation de l'image dans le passé n'ayant pas pour nous d'intérêt actuel, nous nous dispensons de l'effort qu'elle demanderait.

Inversement l'imagination n'est créatrice que par métaphore, en ce sens qu'elle ne crée rien *ex nihilo*. Elle puise tous les éléments de ses constructions dans la réserve des souvenirs ; elle ne peut s'exercer que sur les images d'états primaires antérieurs. Si l'on entend par mémoire un terme générique désignant, non une fonction spéciale, mais bien plutôt une propriété générale de l'esprit, à savoir la conservation du passé dans le présent, l'imagination, au moins reproductrice, n'en apparaîtra que comme un cas particulier, la mémoire des sensations ou perceptions relatives aux objets extérieurs. Elle n'est possible que pour des sensations ou des perceptions que l'individu a déjà eues en effet. Si un aveugle peut avoir des hallucinations visuelles, un aveugle-né total ne saurait avoir d'images visuelles. En somme, on appelle mémoire l'élément conservateur et imagination l'élément modificateur de la vie de l'esprit, qui les contient toujours tous les deux, avec une simple différence de dosage.

L'imagination créatrice à son tour, si l'on peut à un point de vue abstrait l'opposer à l'imagination reproductrice en ce qu'elle modifie considérablement les images conservées par la mémoire et leurs relations, ne diffère

qu'en degré de l'imagination reproductrice. Toute forme de l'imagination. même la plus humble, consiste toujours dans une modification plus ou moins importante, plus ou moins consciente et plus ou moins voulue des éléments sur lesquels elle s'exerce. Si l'imagination intervient déjà dans la mémoire (97), à plus forte raison y a-t il un travail d'altération et de combinaison des images sensibles dans les formes de l'imagination les plus simples, les plus voisines de la mémoire, dans l'imagination spontanée des hallucinations et des rêves. C'est pourquoi toute imagination doit être appelée créatrice, quel que soit l'intérêt de sa création, de sorte que tout le monde a, non seulement de l'imagination reproductrice, mais aussi de l'imagination créatrice. On passe par transitions insensibles de la mémoire et des constructions imaginatives les plus humbles, les plus simples et les plus banales aux plus puissantes, aux plus complexes et aux plus originales, à l'invention et à la création artistique.

113. La continuité des opérations psychiques se manifeste également dans l'abstraction. Un préjugé fort accrédité veut que l'abstraction soit un acte mental relativement rare ; il se traduit dans le langage courant pour qui abstrait est synonyme de difficile, obscur, peu accessible. C'est là une erreur psychologique résultant d'une vue incomplète, de ce que l'on réduit illégitimement l'abstraction tout entière à ses formes supérieures. En fait, si le développement de la faculté d'abstraire, comme de toutes les opérations intellectuelles, est corrélatif de celui de l'intelligence en général (105), elle reste toujours identique à elle même du plus bas au plus haut degré, elle n'apparaît pas tout d'un coup dans l'activité intellectuelle, elle se trouve en germe même dans les opérations primitives dont l'objet propre est le concret, et tout d'abord dans la faculté par excellence de connaître le concret, dans la perception. Si en droit la perception vise à em-

brasser la totalité des caractères et des particularités de son objet, en fait elle néglige, c'est-à-dire laisse dans le champ de la conscience obscure un grand nombre de caractères. Le mécanisme naturel par lequel se fait la séparation entre les éléments renforcés et les éléments affaiblis est une ébauche de ce que sera plus tard l'abstraction.

La réduction de l'objet à quelques trait fondamentaux, déjà manifeste dans la perception, s'affirme davantage encore dans l'image, étape intermédiaire entre la perception et le concept. Chez la moyenne des hommes, l'image, prétendue copie de la réalité, subit presque toujours un appauvrissement considérable qui, chez les moins doués, est énorme ; elle devient alors un simple schème qui confine aux abstraits inférieurs. Cette simplification est en grande partie favorisée et accrue par l'expérience qui nous montre une qualité déterminée entrant comme élément intégrant dans des groupes très différents (97) ; elle se produit parallèlement à la discrimination (99). Lors donc que l'abstraction apparaît sous sa forme propre, c'est-à-dire comme la représentation d'une qualité unique et isolée du reste, elle n'est pas une manifestation nouvelle, mais simplement un perfectionnement. un passage à la limite, une simplification de simplification.

Il n'y a donc entre l'image et le concept qu'une différence de degré et non de nature ; l'une et l'autre résultent de l'opération synthétique de l'esprit que nous avons appelée comparaison et ne diffèrent que par la plus ou moins grande intensité de l'activité réfléchie dans ces deux processus. L'image repose sur une synthèse purement intuitive, elle provient d'une espèce d'attraction qu'exercent les unes sur les autres les représentations d'objets analogues, attraction qui les rapproche mécaniquement dans notre esprit et nous les fait saisir en bloc dans un seul tout, un seul ensemble. Par exemple en

même temps que je vois Pierre, j'imagine Paul qui lui ressemble. Pierre et Paul me sont donnés ensemble, et même c'est par l'idée de Paul que je détermine Pierre. L'association par ressemblance est cela même ; ce qui est primitif, c'est le couple des deux termes, et il n'y a association qu'après que ces deux termes ont été dissociés par une analyse postérieure, à laquelle correspond le jugement qui énonce la ressemblance : Pierre ressemble à Paul (122).

Dans le cas du concept, il y a encore synthèse en un seul tout de plusieurs termes ; mais au lieu que ces termes s'unissent spontanément dans leur intégralité respective, une analyse antérieure et voulue a dissocié chacun d'eux en deux parties, l'une commune à tous les termes, l'autre différente pour chacun ; ce sont les parties semblables qui se trouvent rapprochées dans une même représentation et par l'intermédiaire desquelles se rapprochent les éléments différents en tant que contigus aux éléments semblables. C'est au côté semblable que répond la compréhension du concept, l'extension correspondant au côté différent.

Par suite, la différence entre l'association et la généralisation (34) n'est qu'une différence de degré et non de nature. Dans la première, il y a simplement juxtaposition d'images, l'une évoquant l'autre, mais toutes deux restant distinctes, tandis que dans la seconde il y a fusion en une représentation unique d'un nombre indéfini d'images particulières ; mais dans les deux cas, l'union plus ou moins étroite entre ces différents éléments psychiques a la même cause, la perception d'une analogie, d'un rapport entre les différents éléments ainsi rapprochés.

114. Il n'y a encore qu'une différence de degré entre le jugement et le concept. Rappelons-en les différences pour l'analyse psychologique. Le concept suppose bien des rapports soit entre images, soit entre concepts

plus simples, puisqu'il en comprend les propriétés communes qu'il remplace toutes ensemble par une notion plus générale. Mais tandis que le concept est une simple fusion de représentations fondée sur une ressemblance vaguement sentie, le jugement est l'énoncé conscient et explicite du rapport entre ces représentations qui en a amené la fusion dans le concept. L'abstraction et la généralisation qui lui ont donné naissance sont une analyse et une synthèse, non plus automatiques, mais réfléchies, en vue d'une connaissance plus rapide et plus précise. On voit donc qu'entre le jugement et le concept il n'y a que la différence, toute de degré, qui sépare une opération pensée d'une opération vécue, la spéculation et l'action. Il en est de même entre le jugement et la perception, avec la seule différence qui sépare celle-ci du concept (113).

115. Jusqu'ici nous n'avons envisagé les opérations intellectuelles que sous leur face subjective, comme des modifications de l'esprit. Mais elles ne sont pas que cela ; elles apparaissent comme la représentation pour l'esprit de réalités extérieures ; elles présentent, comme d'ailleurs tous les faits psychiques (85) et simplement à un plus haut degré, un caractère objectif. En les considérant à ce nouveau point de vue, nous allons retrouver entre elles une continuité analogue à celle qu'elles présentent comme états de conscience subjectifs. Nous avons mis en lumière la parenté du jugement et des opérations psychiques inférieures en montrant que celles-ci contiennent implicitement la constatation et l'affirmation d'un rapport entre des éléments psychiques analogue à celui qui constitue le jugement ; il nous reste à montrer qu'elles contiennent également l'affirmation implicite d'un rapport entre ces états psychiques et une réalité extérieure correspondante, et que par suite il est impossible de séparer par des limites précises la perception sensible et la pensée propre-

ment dite. La perception est toujours considérée comme la copie d'une réalité ; elle est objective (86). Avec le concept qui sort par évolution de la perception, ce caractère ne s'efface pas ; le concept lui aussi est considéré comme objectif, comme l'équivalent d'une réalité ; il pose que certains rapports existent réellement entre les choses auxquelles correspondent les images qu'il synthétise. L'attribution à une chose d'une réalité objective n'est d'ailleurs elle-même que l'affirmation d'un rapport, à savoir le rapport de cet objet à notre corps considéré comme recevant de lui les impressions sensibles qui donnent naissance aux opérations sensitives (170). Enfin le jugement s'accompagne lui aussi de la croyance à la réalité du rapport qu'il affirme. La croyance impliquée dans le jugement sort ainsi peu à peu de l'objectivation perceptive, en même temps que la perception elle-même se transforme en concept. Là encore il n'y a rien de nouveau, mais une simple évolution, une différence de degré et non de nature.

116. Il en est de même quand on passe du jugement au raisonnement. Le jugement qu'on peut appeler immédiat ou intuitif, portant soit sur une perception (le mur est blanc), soit sur un concept (la justice est une vertu), est légitimé par le seul fait qu'il se produit; la liaison entre le sujet et l'attribut affirmée par ce jugement n'est que l'énoncé de ce fait que le jugement résulte de la dissociation d'un tout donné sous forme complexe et confuse dans la perception ou le concept (122).

Mais d'autres jugements, qu'on peut appeler médiats ou discursifs, ne trouvent pas en eux-mêmes cette légitimation; leur vérité ne s'impose pas dès le début, parce qu'il n'y a pas dans notre esprit de perception ou de concept qui y corresponde. Il faut donc qu'une opération ultérieure, le raisonnement, établisse artificiellement entre le sujet et l'attribut la liaison qui existe natu-

rellement entre eux dans le jugement intuitif par le fait de leur extraction commune d'une représentation totale ; et le raisonnement ne peut établir cette liaison qu'en créant une représentation dans laquelle se trouveront unis et dont pourront par suite sortir par une analyse postérieure le sujet et l'attribut du jugement en question. La caractéristique du raisonnement est donc le recours à un moyen terme, à un intermédiaire qui légitime l'affirmation constitutive du jugement en liant l'un à l'autre le sujet et l'attribut du jugement discursif, devenu par là-même la conclusion d'un raisonnement.

Si le raisonnement a pour effet de légitimer, en la transformant en conclusion nécessaire, l'affirmation spontanée, la croyance ou le sentiment d'objectivité qui existait comme état subjectif dans le jugement et même déjà dans la perception, il n'y a entre cette forme de certitude et les autres qu'une différence de degré et non de nature. La certitude est ici fondée sur la comparaison et le rapprochement de jugements déjà reconnus pour vrais, au lieu d'être simplement fondée sur l'analyse d'une représentation complexe donnée dans la conscience ou sur le rapprochement de deux concepts. La certitude rationnelle ou nécessité logique fondée sur le raisonnement n'est qu'un cas particulier de la croyance ; elle ne diffère des formes inférieures de celle-ci qu'en ce qu'elle substitue un ensemble systématique à une simple juxtaposition de croyances partielles. Il se produit ici l'analogue de la systématisation qu'introduit dans la pensée concrète le mécanisme réducteur (140); c'est un enchaînement de concepts comme notre représentation de l'univers est un enchaînement de perceptions ; si nous appliquons ici l'idée des différents univers (142), c'est l'univers constitué par l'ensemble des représentations logiquement cohérentes.

Pour mettre en lumière la continuité des opérations intellectuelles au point de vue de l'objectivité, nous avons

à montrer que l'intermédiaire justificatif qui est à première vue le trait distinctif du raisonnement n'y apparaît pas comme un *deus ex machina*, mais se trouve déjà sous forme implicite dans le jugement intuitif. Dans le cas du jugement intuitif, l'intermédiaire entre le sujet et l'attribut, qui se présente spontanément et sous forme enveloppée, souvent inconsciente, est la représentation totale d'où nous les extrayons l'un et l'autre par analyse. Ce qui me permet de dire : le mur est blanc, c'est la perception mur blanc ; l'intermédiaire entre le sujet mur et l'attribut blanc est donc la représentation totale mur blanc. Il y a là une justification empirique, sentie plutôt que pensée, de l'affirmation de la liaison du sujet et de l'attribut. Le processus n'est pas sensiblement différent dans le cas du raisonnement déductif, dont le type est le syllogisme. En fait, ce raisonnement débute par une sorte de jugement intuitif, qui ne diffère du jugement intuitif proprement dit qu'en ce que le rapport qu'il énonce est purement hypothétique au début du raisonnement et ne possède qu'au terme le caractère d'évidence du jugement intuitif. Soit le raisonnement que la logique énonce, ou plus exactement devrait énoncer sous cette forme : Socrate est homme, l'homme est mortel, Socrate est mortel. Cet énoncé est psychologiquement incomplet ; en fait le raisonnement est précédé d'un jugement, qui n'est autre chose que la conclusion, mais présentée sous forme hypothétique ; car quelle raison aurait-on de construire le raisonnement, si ce n'était pour en tirer la conclusion ? Comme tout problème, celui-ci est donc psychologiquement précédé de l'énoncé de sa solution, sous forme hypothétique. Il s'agit de vérifier cette hypothèse, en trouvant une représentation dans laquelle entrent comme éléments le sujet et l'attribut de la conclusion, qui sont en même temps ceux de l'énoncé. Nous posons donc la représentation totale Socrate mortel, de même que dans

le jugement intuitif se pose la représentation complexe mur blanc. Mais la différence entre la représentation que nous posons et celle qui se pose et s'impose nous oblige à légitimer la validité de la représentation simplement conçue et non perçue Socrate mortel en nous référant aux éléments connus et vrais que possède déjà notre esprit. En fouillant ainsi, si l'on peut dire, dans la réserve de nos connaissances, nous trouvons une première représentation d'ensemble où se trouve contenu comme élément le sujet Socrate : c'est la représentation Socrate homme à laquelle correspond le jugement Socrate est homme. Mais d'autre part nous trouvons une autre représentation totale dans laquelle entrent comme élements à la fois le terme homme et l'attribut du jugement en question ; c'est la représentation homme mortel à laquelle correspond le jugement l'homme est mortel. J'ai donc d'une part la représentation Socrate homme, d'autre part la représentation homme mortel. Il me suffit de constater que ces deux représentations ont un élément commun, à savoir le moyen terme homme, pour arriver à les fondre toutes deux dans une représentation unique, en remplaçant, comme on dit en mathématiques, dans la première représentation le terme homme par sa valeur dans la seconde, ou, sans métaphore, en mettant en lumière dans l'un des éléments de la première représentation un caractère qu'il possédait implicitement et que met en évidence l'analyse de la seconde. Le jugement en question Socrate est mortel, simplement hypothétique jusqu'alors, ayant trouvé la représentation qui lui correspond, est par là-même démontré. L'intermédiaire justificatif, c'est-à-dire l'élément essentiel de la démonstration qui est l'office propre du raisonnement, est donc le moyen terme, c'est-à-dire l'élément qui, lié dans une représentation totale déjà existante avec le sujet de la conclusion et dans une autre avec son attribut, permet de les lier l'un à l'autre. La dif-

férence entre le jugement intuitif et le jugement discursif ou conclusion d'un raisonnement consiste donc uniquement dans le procédé d'acquisition de la représentation totale qui les légitime l'un et l'autre ; dans le second cas nous sommes obligés de créer nous-mêmes la représentation correspondant au jugement au lieu de la trouver toute faite dans notre perception ou notre mémoire. C'est donc avec raison que Descartes voyait dans la déduction un mouvement de pensée qui à la limite se confond avec l'intuition et dont la vérité se justifie par cette coïncidence même.

Ainsi se trouve établie la continuité entre le jugement et le raisonnement déductif. En termes abstraits, elle consiste en ce qu'ils ont tous deux comme fondement commun le principe d'identité. Ce principe est le fondement du jugement intuitif, qui se borne à affirmer que les éléments distingués par analyse dans un tout complexe conservent après l'analyse l'union qu'ils entretenaient avant. Dans le raisonnement déductif, la légitimité de la conclusion résulte de ce que son attribut est un caractère inclus dans la définition de l'un des facteurs ou éléments primitifs dont le sujet n'est que l'ensemble ou le total ; en d'autres termes, la conclusion est légitime parce qu'elle n'est qu'une forme nouvelle, une expression différente d'une affirmation déjà reconnue exacte. Il n'y a donc là qu'une extension, un prolongement de l'analyse sur laquelle repose le jugement intuitif, et dans un cas comme dans l'autre, immédiatement ou médiatement, c'est le principe d'identité qui fonde la vérité du jugement.

117. La simple énumération des raisonnements inductifs ou empiriques (36) suffit à laisser entrevoir qu'il y a entre toutes ces opérations quelque chose de commun, l'extension à un groupe plus ou moins nombreux d'individus, qui peut varier de un à l'infini, des propriétés ou qualités constatées expérimentalement dans un ou quel-

ques autres individus. On peut préciser la parenté de toutes ces opérations en montrant que l'intermédiaire justificatif qui dans toutes ces inférences permet de passer de la première affirmation à la seconde, est le même pour toutes, et le même d'ailleurs que dans le raisonnement déductif et le jugement intuitif.

Supposons que l'un des termes liés par un jugement intuitif fondé sur une perception (116) reparaisse dans la conscience. En vertu de l'association, la représentation totale va reparaître, c'est-à-dire l'autre terme et sa liaison avec le premier : le feu perçu par la vue va évoquer la représention totale du feu brûlant et le jugement : le feu est brûlant. Le jugement auquel nous aboutissons, et qui n'est autre chose que la conclusion d'une consécution empirique, ne diffère du jugement intuitif qu'en ce qu'il est fondé sur le souvenir d'une perception au lieu de l'être sur la perception elle-même. Il ne diffère de l'association qu'en ce qu'il est orienté, non vers le passé, mais vers l'avenir (104) ; il est, non un souvenir, mais une hypothèse, et par là il ressemble au jugement hypothétique, à la position de la question qui sert de point de départ au raisonnement déductif. L'attente caractéristique de la consécution empirique est quelque chose de plus que la croyance spontanée qui caractérise le jugement et que l'objectivation primitive de la perception, en ce qu'elle fait intervenir l'avenir et implique la notion confuse d'une similitude qui va se produire ; mais elle s'en rapproche beaucoup, et en tout cas elle en procède : elle est préparée par la place déterminée que les perceptions prennent ordinairement les unes par rapport aux autres, par leurs rapports de concomitance et de succession. D'abord simple hypothèse suggérée par une attente spontanée, cette affirmation se transforme en conclusion logique, en jugement légitime par la croyance que l'avenir sera semblable au passé. C'est cette croyance qui joue

ici le rôle d'intermédiaire justificatif, et que nous allons retrouver, prenant simplement une valeur objective de plus en plus grande, mais identique dans son fond, dans les formes supérieures du raisonnement empirique.

Le raisonnement par analogie ne diffère pas de l'induction par sa forme, mais seulement par sa matière, qui est mal établie. Sa valeur logique varie de 0 jusqu'au cas où il se confond avec l'induction proprement dite. Il consiste dans l'attente d'une succession uniforme des mêmes évènements, d'un rapport constant entre les mêmes propriétés ou caractères, abstraction faite de certaines particularités. L'intermédiaire qui justifie le passage du jugement dont on part à celui auquel on aboutit est donc, ici comme dans la consécution empirique, mais plus nettement, l'affirmation hypothétique ou vérifiée par l'expérience d'un élément constant et uniforme à travers la diversité des objets et l'écoulement des phénomènes.

Cette notion de succession constante et uniforme, de régularité, qui apparaît comme intermédiaire justificatif dans les raisonnements précédents, est le véritable fondement de l'induction. Ici, l'uniformité de la succession est nécessaire parce que l'élément antécédent est la cause de l'élément suivant ; autrement dit, l'élément qui rend nécessaire l'affirmation d'un jugement synthétique, c'est-à-dire une conclusion inductive, c'est l'affirmation d'un rapport de causalité[1] entre les deux termes, rapport que révèle à l'esprit une expérience ou une série d'expériences particulières. Le raisonnement serait certain si nous étions assurés de tenir, par le rapport causal, la raison d'être nécessaire et universelle du phénomène. Toute induction repose sur l'affirmation que A étant la cause de B, sera toujours et nécessairement accompagné de B, qu'en un mot

1. Il est inutile d'énoncer que nous ne prenons pas cette expression rapport de causalité dans un sens métaphysique, mais uniquement dans son sens scientifique de loi.

les mêmes effets procèdent des mêmes causes. C'est ce qui explique que l'expérience soit indispensable pour autoriser une induction, car nous ne pouvons saisir la cause d'un phénomène qu'en observant dans la nature à la suite de quoi il apparaît : il nous est impossible de le deviner par la seule intuition de la pensée, nous ne pouvons que le constater par l'expérience.

En résumé, dans toutes les formes du raisonnement expérimental comme dans le raisonnement déductif, il faut distinguer deux moments : d'abord l'affirmation spontanée et sans preuve de la conclusion ; ensuite cette même conclusion, mais légitimée et non plus hypothétique. La légitimation de cette affirmation consiste dans la seule vérification que puisse recevoir une proposition portant sur l'expérience, à savoir la perception du fait qui la vérifie, et l'affirmation hypothétique primitive repose sur la croyance que l'avenir sera semblable au passé. Cette croyance est à la fois l'essence de l'induction au point de vue psychologique et la forme psychique du principe de causalité. Les diverses formes du raisonnement empirique ne diffèrent que par le second moment, selon que la croyance spontanée qui leur sert de principe est plus ou moins légitimée par la constatation en fait de la vérité du rapport qu'énonce leur conclusion ; elles sont identiques en nature, au point de vue de leur genèse psychique, puisque toutes elles reposent sur la croyance que l'avenir sera semblable au passé. Sous toutes ses formes, le raisonnement empirique est une association par ressemblance dans laquelle la ressemblance est, non plus implicitement sentie, mais pensée, explicitée, et devient la raison voulue de l'association qui par le fait même devient jugement. En d'autres termes, le principe de causalité, entendu comme une croyance dans la conformité de l'avenir au passé, croyance déjà présente sous forme vécue plutôt que pensée, subjective et non objective dans l'association

par ressemblance, est le fondement commun de toutes les formes du raisonnement empirique, de même que le principe d'identité est le fondement commun du raisonnement déductif, du jugement intuitif et de l'association par contiguité.

118. C'est donc sur le principe d'identité et le principe de causalité que reposent en dernière analyse toutes les opérations intellectuelles. Mais on peut aller plus loin encore et ne voir que deux modalités voisines d'une opération unique dans ces deux principes, comme d'ailleurs dans les deux sortes d'association qui ne sont que la forme spontanée et vécue des tendances mentales dont les principes d'identité et de causalité sont la forme réfléchie et logique. Le principe de causalité affirme que dans le monde objectif l'avenir sera semblable au passé, abstraction faite des circonstances accidentelles que l'on peut considérer comme négligeables. C'est quelque chose d'analogue qu'affirme le principe d'identité. L'énoncé qu'on en donne couramment : A est A, ou une chose est ce qu'elle est, n'est pas faux, mais ôte à ce principe toute application pratique dans le domaine psychique, car il n'y a pas dans le monde extérieur peut-être, mais à coup sûr dans l'esprit de choses stables, mais seulement des états fluides et mouvants d'un moment à l'autre et à plus forte raison à deux moments différents de la vie psychique ; il n'y a jamais deux états de conscience identiques (53). Le principe d'identité ainsi entendu légitime la tautologie ; mais la tautologie est, non seulement inutile à la connaissance, mais encore inconnue dans le domaine psychique. Il faut donc voir dans le principe d'identité, au point de vue de la réalité psychique comme de la valeur logique, l'affirmation que dans la vie psychique l'avenir sera semblable au passé, que deux représentations différentes par le seul fait de se produire à deux moments différents, mais

analogues par leur contenu, peuvent être considérées comme pratiquement identiques, ou en d'autres termes qu'une représentation donnée conservera dans l'avenir les mêmes caractères qu'elle possédait dans le passé. Par exemple, si j'ai eu autrefois la perception mur blanc ou le concept justice vertueuse, toujours dans l'avenir, quand il s'agira du même mur et de la même justice, les mêmes caractères leur seront attribuables. Le principe d'identité énonce donc une confiance dans la constance des lois de l'esprit à travers l'écoulement de la vie consciente analogue à la confiance dans la constance des lois de la nature à travers le temps qui constitue le principe de causalité, et cette confiance est dans les deux cas aussi spontanée et aussi peu justifiée sous sa forme primitive.

En effet, de même que les lois de la nature ne sont que des approximations (43), et ne se manifestent comme constantes dans des cas particuliers différents qu'à la condition de négliger les particularités de ces cas, quitte à les déclarer secondaires ; de même, puisqu'il n'y a pas dans la vie consciente deux états identiques, si nous affirmons l'identité et la permanence des représentations à travers le changement perpétuel de la conscience, c'est par une déformation de la réalité donnée, qui n'est justifiée, comme dans le cas du principe de causalité et des lois de la nature, que par une croyance spontanée d'abord, et ensuite par le recours à l'expérience entendue d'une certaine manière.

119. Résumant ce que nous avons dit sur la continuité des opérations intellectuelles, nous voyons que toutes les formes de l'activité représentative et d'une manière générale de l'activité psychique, des plus humbles aux plus hautes, sont réductibles en dernière analyse à l'un de ces deux types : associer, réunir, unifier, ou dissocier, isoler, séparer. D'une part la conscience dégage

certains éléments psychiques de leurs liaisons primitives; c'est le rôle de la fonction analytique, fonction de décomposition ou de discrimination, dissociation de plus en plus poussée dans le détail d'éléments qui, d'abord présentés ensemble et confondus, apparaissent progressivement comme différents à un point de vue ou à un autre. D'autre part, la fonction synthétique, fonction d'association ou d'intégration, analogue à la combinaison chimique, fusionne les états de conscience ou les éléments de ces états, en modifie l'ordre de succession et transforme si profondément les données primitives qu'elles ne sont plus reconnaissables. Elle rapproche et unit, soit par simple juxtaposition comme dans l'association, soit par une fusion plus intime comme dans le concept, des éléments qui, d'abord présentés séparément, apparaissent à l'esprit comme possédant des rapports de parenté, de convenance, en un mot une ressemblance quelconque.

120. La fonction synthétique intervient dès la sensation et la perception, puisque l'une et l'autre ne vont pas sans reconnaissance, comparaison, rapprochement (92). Elle se manifeste également dans l'association, et prend chez l'homme sa forme supérieure dans la perception de la ressemblance ou comparaison proprement dite, qui s'accompagne d'un jugement où entre en jeu l'activité propre de l'esprit, la fonction logique. La comparaison suppose qu'au lieu de subir passivement l'impression des objets qui lui fournissent la sensation et la perception, l'esprit s'empare de l'objet perçu, l'examine, l'analyse rapidement, et juge dans quelle classe des objets déjà connus il doit rentrer. C'est ce qui explique que la perception s'opère d'une façon toute différente chez les petits enfants et chez les animaux : l'enfant reconnaît déjà par exemple la ressemblance d'un jouet représentant un animal avec l'animal qu'il représente. Aussi pourrait-on dire que la

comparaison n'est pas seulement un procédé d'élaboration de la connaissance, mais aussi un procédé d'acquisition, de multiplication des connaissances déjà acquises. Continuellement l'esprit assimile, rapproche les objets à connaître des objets déjà connus, et l'on peut dire que beaucoup de ces comparaisons, très audacieuses, sont de véritables hypothèses que l'expérience ultérieure vérifie ou dément. C'est pourquoi l'on pourrait soutenir sans paradoxe que la première enfance est la période où l'activité de l'esprit s'exerce le plus abondamment et le plus librement ; plus tard, c'est surtout sur l'enseignement que sont fondées les acquisitions de la connaissance.

Cette disposition à faire des comparaisons nouvelles entre pour beaucoup dans ce qu'on appelle l'originalité de l'esprit chez les adultes, principalement chez les artistes et les savants. Par exemple Claude Bernard développe cette idée que l'intelligence, comme les sens, n'a pas chez différents individus la même puissance et la même acuité. Il y a des rapports subtils et délicats qui ne peuvent être sentis, saisis et dévoilés que par des esprits plus perspicaces, mieux doués et placés dans un milieu intellectuel qui les prédispose d'une manière favorable. L'idée neuve d'un rapport, la comparaison originale et féconde ou, comme dit Cl. Bernard, l'idée expérimentale apparaît tout d'un coup et à l'improviste, comme une sorte de révélation ; ce qui prouve l'intervention d'un élément, non seulement personnel, mais encore relatif à l'état dans lequel se trouve actuellement l'esprit, comme dans le cas de l'inspiration (75). D'une façon plus générale, de même que l'originalité de l'esprit consiste dans la perception de différences ténues et presque imperceptibles (105), elle consiste aussi dans la perception de rapports cachés. Le progrès des sciences résulte beaucoup moins de la découverte de faits nouveaux que de la découverte de rapports

nouveaux entre des faits déjà connus. FICHTE a défini le génie la faculté d'apercevoir le général dans le particulier et le particulier dans le général. Cette formule est vraie, non seulement du génie, mais avec une simple différence de degré de l'activité de l'esprit sous toutes ses formes, jusqu'aux plus humbles. La première partie de cette formule se rapporte à la comparaison, à la fonction synthétique, la seconde à la fonction analytique, qu'il nous reste à examiner.

121. Même en laissant de côté les critiques graves qu'on peut adresser à l'associationnisme considéré comme une théorie générale, une explication de la vie psychique dans son ensemble, à ne le considérer que du point de vue purement empirique, comme une description des faits de conscience, il est manifestement incomplet ; il laisse de côté toute une partie de l'activité psychique. Les éléments que la fonction synthétique rapproche doivent être séparés par une dissociation préalable. L'association n'est que la partie supraterrestre de l'édifice intellectuel et plus généralement psychique ; c'est l'analyse qui en établit les fondations cachées, mais indispensables à sa construction. Il ne semble pas conforme à la réalité psychique, au processus de la sensation et de la perception en particulier, de croire avec l'associationnisme que nous commençons par percevoir séparément les éléments d'un état de conscience complexe pour les réunir ensuite ; il semble au contraire que notre perception soit d'abord un tout complexe et confus dans lequel nous distinguons ensuite des éléments. Il en est ainsi non seulement de la distinction de différentes parties dans un état de conscience actuel, mais aussi de la distinction de moments différents dans l'écoulement de la vie psychique. Ce qui est primitif, ce n'est pas des unités s'additionnant ensuite pour former une multiplicité, mais une multiplicité confuse perçue en

bloc dans laquelle se distinguent ensuite des unités, la multiplicité confuse devenant multiplicité distincte par le fait d'y distinguer des unités et de prendre conscience que ces unités sortent de la multiplicité primitive. Ce qui est donné d'abord à la conscience, ce sont des touts, des états extrêmement complexes, où des impressions venues par les différents sens entrent à l'état d'éléments non encore distingués. L'adulte, formé par de longues années d'expérience, n'est pas embarrassé pour recevoir en même temps et distinguer les unes des autres un grand nombre d'impressions différentes, visuelles, auditives, tactiles, internes, etc. Mais chez le petit enfant à qui arrivent à la fois des impressions par les yeux, les oreilles, le nez, la peau, le tube digestif, l'appareil respiratoire, etc., tout cela produit un état de conscience dans lequel pour lui rien n'est distingué. Si nous faisons l'hypothèse d'une conscience vierge, analogue à la nôtre, mais non encore impressionnée par le milieu, comme la statue de CONDILLAC, son état correspondra à une sensibilité générale non encore différenciée, où toutes les impressions afférentes sont confondues de manière à produire une sorte de magma ; puis peu à peu les sensations visuelles se distinguent comme lumineuses et colorées, d'autres comme auditives, d'autres comme tactiles ; puis viendrait tout ce qu'on résume sous le nom d'éducation des sens, qui consiste à pousser toujours plus avant cette discrimination d'états non distingués auparavant.

Cette conception est conforme à la marche générale des phénomènes psychiques. Au point de vue esthétique par exemple, comment se fait la perception successive des beautés d'une œuvre qu'on voit ou entend un grand nombre de fois ? La première fois par exemple qu'on a entendu une symphonie, on a bien reçu les mêmes sensations auditives qu'à la sixième audition, mais on n'a saisi

que la structure générale de la symphonie ; puis cette connaissance étant déjà possédée, on a pu sentir certaines différenciations de timbre, certaines parties de l'orchestration, etc. Il doit en être de même de la discrimination des sensations sous sa forme générale. Ce qui est donné d'abord à la conscience, c'est un état complexe et confus où se trouve déjà contenu, mais non encore distingué, ce qui deviendra plus tard les sensations proprement dites.

On peut énoncer cette formule générale : un nombre quelconque d'impressions provenant d'un nombre quelconque de sources sensorielles et agissant simultanément sur un esprit qui n'en a pas encore eu l'expérience séparée se confondront pour cet esprit en un état unique. Une impression totale dont les éléments ne nous auraient jamais été donnés à part dans l'expérience serait réfractaire à l'analyse. Si tous les objets froids étaient humides et tous les objets humides froids; si tous les liquides étaient transparents et si aucun objet non liquide n'était transparent, nous aurions bien de la peine à distinguer par des noms le froid de l'humide, la liquidité de la transparence. Deux propriétés toujours données ensemble n'en feraient qu'une pour nous, à moins que la science ne nous amène à inférer par le raisonnement que ce sont des choses différentes, de même qu'elle nous apprend qu'il y a des rayons infra rouges ou ultra-violets que nous ne voyons pas, ou encore qu'il entre dans le son d'un instrument plusieurs sons, les harmoniques, qui en constituent le timbre. Nous réunissons souvent sous un même nom des choses différentes en réalité. Le toucher qui nous semble un sens unique est en réalité un ensemble de sens (27), puisqu'on a trouvé à l'extrémité des nerfs tactiles des corpuscules de différents genres. Il y a même des sens que nous savons distincts sans savoir duquel nous vient telle ou telle sensation ; par exemple ce que nous appelons le goût

du poivre nous vient à la fois du goût et de l'odorat, comme le montre l'abolition partielle de l'odorat que produit le rhume de cerveau. De même la sensibilité cutanée, ce qu'on appelait autrefois le tact passif, semble bien jouer un rôle dans les sensations gustatives En fait, il y a un grand nombre de sensations dont les concomitants sont inséparables : par exemple la contraction du diaphragme et l'extension des poumons, la convergence des globes oculaires et l'accommodation. C'est seulement après l'étude de la physiologie que nous concluons que chaque cause différente doit produire des sensations différentes dont la sensation donnée comme simple serait le total. De même chaque émotion se traduit par une expression : palpitations, rougeur, tremblement, mouvements défensifs ou offensifs, etc. (64). Ces phénomènes d'expression donnent naissance à des sensations cinesthésiques qui retentissent dans la conscience. Quand il s'agit de savoir si ce sentiment qui nous vient du corps est partie intégrante de l'émotion, la conscience ne peut résoudre ce problème, parce que dans la conscience les deux éléments sont inséparables ; de là les théories opposées que donnent de l'émotion les éclectiques d'une part et de l'autre la psychologie contemporaine avec James, Lange, etc.

La fusion est donc la règle, l'état primitif ; la discrimination se produit au cours et par le fait même de l'expérience. L'esprit commence par des états extraordinairement mixtes, complexes, confus, et si nous distinguons des sensations, c'est par l'effet d'un long travail, dont nous n'avons aucun souvenir parce qu'il se produit à une période de notre vie psychique dont nous n'avons pas gardé la mémoire. Le progrès de la connaissance consiste dans une dissociation progressive, ou plutôt dans un double processus de dissociation et d'association, puisqu'au fur et à mesure que nous distinguons, nous rappro-

chons les élément distingués. Le processus d'analyse qui constitue la discrimination a pour condition indispensable l'expérience qui dissocie les éléments d'une sensation aussi complexe que l'on voudra en nous montrant une qualité déterminée contenue comme élément intégrant dans des groupes très différents. La séparation se produit au fur et à mesure que l'expérience nous montre que les impressions qui entrent dans une perception totale peuvent se présenter séparément : lorsque l'esprit a expérimenté un très grand nombre de fois que les sensations visuelles et les sensations tactiles ne sont pas indissolublement liées les unes aux autres, il arrive à les distinguer. Ce qui se retrouve le même dans deux états de conscience différents, bien qu'analogues en tant qu'ils contiennent cet élément commun, tend à se dissocier de tous les deux et à devenir pour l'esprit un objet de connaissance abstraite. C'est ce que James appelle une loi de dissociation par variations concomitantes, et là est en effet le germe de la méthode expérimentale qui porte ce nom. Si un élément ou une qualité d'un objet, une des sensations données d'abord dans un état de conscience complexe, se présente dans une expérience nouvelle en dehors du tout où il nous est donné habituellement, cet élément peut être séparé du reste de notre perception ; sachant qu'un élément de ce genre fait partie d'un tout complexe, nous pouvons l'y apercevoir et l'en distinguer. Au lieu d'avoir un état mixte et unique, nous arrivons à distinguer des éléments à l'intérieur de cet état.

122. De même que les opérations sensitives, la pensée proprement dite débute par un moment confus et indistinct où les propositions du raisonnement et les termes du jugement sont confondus entre eux et avec les rapports qui les unissent dans un tout vague, à peine différent de l'image perceptive. L'ordre et la clarté s'in-

troduisent progressivement dans ce chaos primitif par décomposition, dissociation, discrimination, analyse. Pour les logiciens anciens, le concept est l'élément simple et primitif de la pensée ; puis viendrait le jugement qui lie un ou plusieurs concepts. Pour le psychologue au contraire, l'acte fondamental est l'affirmation ; le concept est le résultat de jugements, explicites ou implicites, de ressemblance avec exclusion des différences. L'esprit ne débute pas par la représentation isolée du sujet et du prédicat pour les unir ensuite dans un jugement. Faire du jugement une liaison de représentations ou de concepts, une synthèse de deux termes, c'est se régler sur sa forme extérieure, superficielle, apparente, l'envisager d'un point de vue purement logique et même verbal. Il se forme tout autrement et au point de vue psychologique il est tout autre chose.

On peut distinguer deux sortes de jugements : les jugements empiriques, dans lesquels le rapport affirmé par l'esprit entre le sujet et l'attribut est perçu, et les jugements logiques, dans lesquels ce rapport est conçu. Le processus est analogue dans les deux cas. Dans des jugements simples comme : je vais, je viens, j'ai faim, il n'est pas psychologiquement vraisemblable que nous prenions les concepts isolés les uns des autres comme résultats d'un travail psychique antérieur pour composer les jugements avec ces concepts ; il semble bien plus conforme à l'expérience de dire que ce qui est donné à la conscience, ce sont des ensembles, des séries ou des groupes de représentations ou de concepts et que le jugement qui établit des rapports entre ces éléments représente un travail, non de composition, mais de décomposition. De même soit le jugement : le mur est blanc. Quand j'ouvre les yeux, j'aperçois en bloc, dans une perception indivisible, le mur et sa blancheur ; le jugement

ne fait que dégager des termes que la perception nous donne enveloppés l'un dans l'autre. Si l'expérience le dit, le raisonnement le prouve, car si nous nous donnons séparément les idées du mur et de la blancheur, tout ce que nous pourrons faire, ce sera d'analyser ces deux idées et d'examiner s'il y a entre elles compatibilité ou incompatibilité logique. Le résultat de cet examen sera un jugement hypothétique de la forme : il n'y a pas impossibilité, ou au contraire il y a absurdité à ce qu'un mur soit blanc. Mais une affirmation catégorique comme : le mur est blanc, ne peut traduire qu'une intuition une et indivisée.

Le jugement ne change pas de nature quand notre intelligence s'élève de la pensée concrète, de la perception, à des pensées de plus en plus abstraites. La pensée qui dit : la justice est une vertu est évidemment très loin de la pensée qui se borne à analyser les états de conscience. Toutefois, même dans ce cas je n'ai pas posé sans intention le terme justice pour y joindre ensuite le terme vertu. Pour que le jugement ait pu se former et s'exprimer, il a fallu que je saisisse à la fois la justice, la vertu et leur rapport, et ici encore la formule la plus exacte du jugement semble bien être la décomposition d'un tout en ses éléments. Ai-je examiné séparément la justice et la vertu pour les rapprocher ensuite dans un jugement? Il faudrait, pour qu'il en fût ainsi, que je puisse me représenter la justice isolément, c'est-à-dire sans en rien affirmer, sans en rien penser. Or, si l'on essaie de le faire, on trouvera que c'est possible tant qu'on ne pense que le mot ; mais aussi avec le mot on ne peut rien affirmer. Si l'on se représente la chose, et il faut bien se la représenter pour juger, on se la représente comme telle ou telle, on se la représente avec des qualités qu'on en affirme implicitement, ce qui revient à dire

qu'elle nous est fournie immédiatement comme le centre de jugements en nombre d'ailleurs indéfini, et que se représenter la chose revient précisément à saisir dans une intuition rapide et d'ailleurs confuse cette multiciplicité de jugements entre lesquels nous faisons un choix.

La représentation ne nous est pas davantage donnée isolément dans le cas où il y a explicitement comparaison entre le sujet et le prédicat, par exemple dans le jugement : la baleine est un mammifère. Sans doute il faut une représentation isolée des attributs essentiels de la baleine pour opérer cette classification et ranger la baleine parmi les mammifères ; mais la question est de savoir si l'on a considéré d'abord la baleine *in abstracto* pour la faire entrer ensuite dans le jugement, ou si cette comparaison explicite de l'idée de baleine avec l'idée de mammifère n'a pas été opérée par la rupture, la dissociation d'un premier jugement ou d'une première série de jugements, faux d'ailleurs, dans lesquels la baleine était donnée intuitivement comme sujet, par exemple la baleine est un poisson. Comment en effet se représenter l'objet, c'est-à-dire le sujet logique, autrement que par des jugements de ce genre ?

Donc, pas plus dans un cas que dans l'autre, la représentation ou le concept n'est donné d'abord isolément, et le jugement semble bien être par essence une opération analytique. On aurait pu aboutir à cette conclusion en examinant la nature de l'idée. Un concept ne se forme jamais que par la comparaison d'images, c'est-à-dire d'objets individuels. Cette comparaison s'établit par une série de jugements qui expriment la ressemblance de ces images ou de ces objets entre eux. Donc le jugement précède l'idée, le concept n'est en quelque sorte que la partie commune, le facteur commun d'un plus ou moins grand nombre de jugements, un résidu (103). Cela revient à dire que

nous commençons toujours par percevoir ou concevoir des relations données tantôt comme certaines, tantôt comme problématiques ; en d'autres termes, nous débutons par des jugements ou catégoriques, affirmatifs purement et simplement, ou disjonctifs. Dans la perception, le jugement est catégorique, assertorique ; sujet et attribut nous sont donnés l'un dans l'autre, déterminés l'un par l'autre. Dans la conception, ce qui est donné tout de suite à l'esprit, c'est un jugement disjonctif comme celui-ci : la justice est une vertu ou une divinité ou etc. La liste est ouverte, mais il y a une liste, sans quoi je ne me représenterais rien ; l'idée n'est autre chose que cette liste ouverte, et le jugement que j'énonce exprime simplement le résultat de mon choix. Dans ce cas encore, c'est un tout, un système qui m'est donné d'abord. Dans la représentation pure et simple d'un concept qui ne correspond à aucune perception déterminée, la même chose se passe que quand nous entendons le commencement d'une phrase sans en posséder encore la fin. Le sujet peut être seul énoncé ; nous sommes néanmoins dans l'attente de l'attribut, et cette attente n'est au fond qu'un jugement disjonctif par lequel nous posons, non un attribut déterminé, mais plusieurs attributs possibles entre lesquels un choix devra s'opérer. Tout concept, toute idée, par cela seul qu'on se la représente, est le terme initial d'une série de ce genre, et l'on pourrait dire que toute idée est une phrase commencée. L'idée englobe donc le jugement (103). Cela revient encore à dire que nous concevons des touts, des ensembles, mais que généralement dans ces ensembles il y a un point plus lumineux, un centre plus brillant que le reste ; les contours de la circonférence sont de plus en plus vagues, vont se perdant dans l'obscurité. C'est le point central que nous choisissons pour en faire le sujet, et c'est dans le reste du système que nous choisissons

l'attribut. Au vague des contours correspond ce que nous appelons la forme disjonctive de la proposition, le choix laissé entre une multitude d'attributs possibles.

Le langage à son tour témoignerait en faveur du caractère analytique du jugement. Dans les langues les plus anciennes, le jugement s'exprime par un ou deux mots, et le jugement proprement dit est une décomposition postérieure dont le signe est la flexion verbale.

123. Le travail de dissociation par lequel le jugement se constitue et qui aboutit à mettre d'un côté le sujet, de l'autre l'attribut, ne se fait pas sans règles ; il s'opère dans une direction déterminée. Dans la perception d'abord, ce que nous percevons, ce sont des propriétés multiples données les unes dans les autres, couleur, forme, étendue, etc. Choisir un sujet, c'est constituer un objet, car c'est de l'objet que nous faisons le sujet de la proposition. Quand je dis : le mur est blanc, je n'hésite pas à prendre le mur pour sujet, car je vois en lui un objet. Mais comment ai-je constitué cet objet? Simplement en mettant d'un côté l'immutabilité, tout ce qui est plus stable, l'étendue par exemple, de l'autre le changement, tout ce qui est plus instable. Le mur qui est blanc peut devenir gris ou noir, par la raison toute simple que j'appelle mur le substrat du changement, l'étendue immuable qui supporte les qualités changeantes. La dissociation s'opère ici dans une direction bien déterminée, selon la ligne qui sépare le stable de l'instable, le relativement immuable du relativement changeant. Donc tout jugement exprimant une donnée de la perception est l'effet d'une dissociation opérée sur une perception qui nous livre les attributs enveloppés les uns dans les autres, et ce travail s'opère le long de la ligne qui sépare l'instable, c'est-à-dire l'ensemble des prédicats qu'on peut affirmer d'un sujet, du stable, c'est-à-dire du sujet lui-même.

Dans la conception, comme dans la perception, c'est un tout, mais mal défini, enveloppé, qui se présente d'abord à l'esprit : par exemple vertu, justice, divinité, etc., toutes notions données les unes dans les autres, moins nettement séparées que les mots qui les expriment. Mais dans cet ensemble confus, il y a un point que l'esprit choisit pour en faire le centre de la recherche, pour rayonner de là dans les différentes directions, point qui dans cette liaison instable est plus stable parce que l'esprit l'a rendu tel en s'y portant. Ce point où l'esprit s'installe est le sujet, tout le reste devient prédicat. L'idée de justice en elle-même n'est pas plus stable, plus objective que l'idée de vertu ou de divinité, mais dans le cas particulier qui m'occupe, c'est cette idée que je choisis comme centre, parce que c'est de ce côté que je vois un problème à résoudre, le problème : Qu'est-ce que la justice ? Tout jugement est la solution d'un problème, et le point choisi pour la position de la question est véritablement un centre par rapport à toutes les solutions possibles ; tous les attributs défilent en quelque sorte devant lui, comme des vêtements de confection qu'on essaie successivement à l'acheteur jusqu'à ce qu'on en rencontre un qui s'ajuste à peu près. Le prédicat, c'est-à-dire la solution du problème, représente donc bien ici, comme dans le cas de la perception, ce qui oscille, est laissé dans un certain vague, enfin c'est la part du mouvement ; le sujet est au contraire ce qui est fixe, immobilisé par l'esprit.

Donc, pour tout résumer, le jugement suppose une dissociation, une analyse par laquelle l'esprit coupe une représentation en deux parties, dont l'une représente le côté immobilité, stabilité, l'autre l'aspect changement, devenir ; la première devient sujet, la seconde ou une partie de la seconde attribut. Le jugement doit donc se

définir, non la synthèse des représentations du sujet et de l'attribut, mais au contraire l'analyse d'une représentation, souvent confuse d'ailleurs, se dissociant en deux éléments, sujet et attribut ; et l'affirmation d'une liaison entre le sujet et l'attribut impliquée dans le jugement est évidemment justifiée par ce seul fait qu'il y a eu dissociation. Si l'on pose les deux termes d'abord, l'acte de l'esprit qui les unit est incompréhensible ; si l'on se donne au contraire la représentation du tout, on pose et les deux termes et leur rapport, et dès lors le jugement n'est qu'un acte d'analyse, de dissociation destiné à faire la lumière dans l'esprit en assignant des contours bien nets à ce qui était d'abord enveloppé et confus. Le jugement est donc l'analyse d'une représentation confuse, ou plus précisément c'est la synthèse réfléchie par laquelle l'esprit reconstitue le tout dissocié antérieurement par une analyse spontanée ou volontaire selon le cas.

124. Le jugement implique donc à la fois la fonction analytique et la fonction synthétique de l'esprit. Cette solidarité des deux fonctions fondamentales, opposées et complémentaires de l'activité spirituelle se retrouve, en vertu de la continuité des opérations, du haut en bas de la pensée. Le jugement apparaît comme l'opération intellectuelle par excellence. Selon la formule de Kant, « penser, c'est juger », c'est-à-dire affirmer des rapports. Mais toutes nos idées impliquent des rapports, et les penser, c'est affirmer, à tort ou à raison, l'existence de ces rapports. Et comme le jugement n'est que le cas où éléments et rapports de liaison ou d'extraction sont nettement aperçus par la conscience, c'est-à-dire le cas le plus précis d'une analyse et d'une synthèse intellectuelle, qui se trouve déjà sous forme plus confuse dans tous les faits représentatifs sans exception, on peut dire que la double opération présentée par le jugement sous forme explicite

se rencontre sous forme plus ou moins enveloppée à tous les degrés de notre intelligence. La sensation et la perception, impliquant reconnaissance (92), manifestent déjà sous forme implicite la fonction synthétique de la pensée. Elles impliquent également la fonction analytique. Puisque, en vertu de la loi de relation (55), la sensation correspond au rapport de deux états successifs ou de différents éléments simultanés d'un même état, elle se présente comme une perception de la différence, une discrimination élémentaire. Nous trouvons là la forme rudimentaire de cette activité qui nous apparaît à son degré supérieur comme la pensée proprement dite. Il est donc impossible de tirer une ligne de démarcation précise entre la perception sensible et la pensée. Penser, au sens le plus général de ce mot, c'est comparer, trouver de la diversité ou de la ressemblance. La pensée proprement dite ne diffère des formes inférieures de l'intelligence, des ébauches vagues et rudimentaires de la pensée que par l'importance particulière qu'y prend l'élément d'activité qui se trouvait déjà dans ces formes inférieures. La pensée logique a un caractère essentiellement critique ; elle examine, mesure et précise les rapports, cherche incessamment à substituer aux rapports anciens des rapports nouveaux qui s'accordent mieux avec l'expérience, pose une relation après avoir rejeté toutes celles qui ne l'ont pas satisfaite. Mais dans cette forme spécialement logique de la pensée nous ne pouvons voir, au point de vue psychologique, qu'un développement continu de la discrimination et de l'intégration primitives, qui, à travers les étapes de l'attention et de l'association par ressemblance, de l'abstraction et de la généralisation confuses, viennent par deux routes qui s'entrelacent sans cesse, se confondre dans l'analyse et la synthèse réfléchies qui constituent la pensée.

Pour conclure, l'existence et le progrès de l'esprit dans

toutes ses manifestations a comme conditions logiques l'acquisition, la conservation et l'élaboration. Au point de vue de la réalité psychique, il y a acquisition, c'est vrai, mais jamais acquisition pure et simple, puisque l'état nouveau est conditionné par les dispositions actuelles du sujet, qui résultent elles-mêmes des états antérieurs ; il y a conservation, mais ce qui est conservé est déjà élaboré par le fait même d'être conservé, non pas dans, mais par une conscience vivante ; enfin l'élaboration consiste dans une analyse et une synthèse qui progressent *pari passu*, chacune de ces opérations servant en quelque sorte de contre-épreuve à l'autre au moment même où elle se produit.

CHAPITRE VIII

LA SÉLECTION

125. On peut présenter sous une forme nouvelle et plus précise les caractères de la conscience que nous avons examinés sous le nom de solidarité et de continuité. En effet, ces caractères ne sont que les manifestations, sous des formes différentes, mais voisines, de la vie et de l'activité de l'esprit. C'est parce que la conscience est un être vivant que ses différentes fonctions s'impliquent les unes les autres d'une façon analogue au consensus biologique ; et c'est parce que ces fonctions sont des formes variées de cette activité unique qu'elles diffèrent seulement en degré et non en nature. C'est donc cette activité de l'esprit qu'il s'agit de décrire d'une façon plus approfondie, en mettant en lumière ce que présentent de commun ses démarches les plus diverses.

Le caractère fondamental de cette activité consiste dans un choix, une sélection constante opérée par la conscience dans le donné externe ou interne. Sans même parler de la sélection volontaire, l'observation la plus vulgaire montre que nous n'avons aucune impartialité à l'égard de ce qui se présente à nous. Sans doute nous ne sommes pas prédéterminés comme l'animal dont l'instinct fixe d'avance l'attention sur certains objets à l'exclusion des autres ; mais certaines choses frappent et retiennent

[illegible] ou à peine entrevues. [illegible] également notre [illegible] d'impressions. En entendant [illegible] nous y établissons [illegible] il faut que [illegible]. Nous mettons forcément [illegible] de préférence à [illegible] selon une certaine [illegible] métaphore, il y a [illegible].

[illegible] et se rencontre à la [illegible] son ensemble et [illegible] particulières. [illegible] comme une sélection [illegible] de sélections s'étagent [illegible] peut décrire cette [illegible] différentes, en commençant [illegible] par le bas. Avec la première [illegible] le phénomène psychique [illegible] comme la manifestation [illegible] moment de sélection [illegible] physiologiques également [illegible] qui nous entoure et [illegible] naturelles également [illegible] des consciences infiniment [illegible] les organes des [illegible] de sélection. [illegible] ainsi choisis s'organisent [illegible] les sensations, les [illegible] sélection consciente [illegible] à partir de [illegible] à la décomposer [illegible] forme inférieure, [illegible] une autre encore [illegible]

La première marche aurait l'avantage de suivre, au moins dans ses grandes lignes, l'évolution même par laquelle notre conscience est arrivée à l'état adulte ; mais nous lui préfèrerons la seconde, d'abord parce que, la sélection n'étant qu'une expression nouvelle de la continuité des formes de l'activité psychique, il y aurait une sorte de double emploi à suivre dans l'étude de la sélection la marche ascendante que nous avons suivie en étudiant la continuité. D'autre part et surtout, c'est un procédé très commode d'examiner d'abord les phénomènes sous leur forme grossie, dans les cas où ce que l'on recherche se présente en pleine lumière, pour redescendre ensuite, à la lumière de cette observation, vers des cas où l'élément cherché est moins visible et aurait pu passer inaperçu si cette sorte d'étude microscopique n'avait pas donné à penser qu'il doit s'y trouver également. Nous partirons donc des opérations où la sélection étant souvent réfléchie et voulue, et en tout cas toujours consciente, est un fait incontestable, pour descendre progressivement vers les formes où cette sélection, devenue automatique au cours d'une évolution dont les premiers moments ont plus ou moins disparu de notre souvenir, s'exerce sans que nous en prenions une connaissance distincte, à moins d'y prêter attention.

127. Si nous considérons d'abord l'activité réfléchie telle qu'elle se manifeste chez les esprits adultes les plus développés, ce qu'elle présente de plus général et de commun à ses diverses formes, soit esthétique (art), soit pratique (morale), soit théorique (science), c'est un travail de sélection, en certains cas réfléchie et voulue, et la plupart du temps nettement consciente.

Dans l'art tout d'abord, négligeons le travail proprement créateur de l'artiste, les modifications qu'il fait subir exprès à son modèle, les combinaisons d'éléments différents par lesquelles il réalise l'originalité de son

œuvre ; considérons un artiste qui veut simplement reproduire ce qu'il a sous les yeux et qui utilise tels quels les éléments qu'il trouve dans la nature ou qui se présentent spontanément à son esprit. Même dans ce cas évidemment très simplifié, l'artiste a besoin d'un tact spécial qui lui fait choisir dans le donné les éléments qu'il introduira dans son œuvre. Un peintre copiant un paysage, un romancier qui décrit une crise passionnelle, ne reproduit jamais tous les détails de la réalité, même quand il ne les modifie pas. Si réaliste que soit l'artiste, du moment qu'il est artiste, il exerce un choix ; deux artistes différents devant le même paysage ou devant le même fait-divers servant de point de départ à un roman ou à une pièce de théâtre, n'en retiendront pas les mêmes éléments. Seule la photographie — et encore — peut donner d'un même modèle deux copies semblables. La connaissance la plus parfaite du métier, de la technique artistique, qui est elle-même une sélection réfléchie des moyens d'exécution, ne saurait dispenser de cet élément, qui fait la différence entre l'artiste médiocre, le simple copiste, et l'artiste original, créateur même dans l'imitation.

128. L'activité pratique est elle aussi sélection, qu'on la considère au point de vue proprement moral ou simplement au point de vue de la vie journalière et de l'habileté. Sans entrer dans le détail de la psychologie de la volonté et sans prendre parti pour ou contre les théories qui réduisent la volonté à l'attention, toujours est-il que la volonté est au moins en très grande partie attention et sélection. En vertu du caractère idéo-moteur des représentations (65), prendre une décision, vouloir une action, c'est simplement maintenir son attention sur la représentation de cette action avec assez de fixité pour que cette représentation, triomphant dans la conscience des inhibitions causées par les représentations antagonistes, se continue par le mouvement correspondant (109).

Cette attention spéciale accordée à une représentation au détriment des autres, c'est une sélection. Dans les circonstances ordinaires et banales qui constituent la trame de l'existence journalière, cette sélection se fait le plus souvent d'une manière automatique. Mais il n'en est pas de même lorsque nous avons à résoudre des problèmes moraux particulièrement importants ou pour lesquels notre expérience passée ne nous offre pas de solution toute prête. Dans ces cas exceptionnels, il nous apparaît que nous sommes mis en demeure de choisir, de prendre parti entre deux attitudes opposées. Quand on sait ce que c'est que la solidarité morale, c'est-à-dire cette loi qui veut que nous soyons les fils de nos œuvres, que notre présent soit lié à notre passé et notre avenir à notre présent (6), on se rend compte que toute notre existence dépend de certains moments de crise dans lesquels une alternative nous presse, où les questions se posent à notre conscience avec une netteté et une urgence qui ne lui permettent pas de se dérober.

Dans la vie pratique courante, au point de vue, non plus moral, mais simplement utilitaire, quand nous nous posons simplement des problèmes de commodité, l'habileté dans la vie, le savoir-vivre au sens étymologique du mot, consiste à négliger dans l'ensemble de circonstances qui constitue la situation actuelle toutes celles qui sont secondaires, pour ne retenir que celles qui présentent un caractère général et nous permettent de faire rentrer le cas actuel comme cas particulier dans une formule générale d'action. Le choix de l'élément que l'on considère comme seul essentiel, que l'on envisage à l'exclusion de tout le reste, c'est bien encore une sélection.

129. La sélection ne joue pas un rôle moins important dans l'activité scientifique. L'originalité et la fécondité de l'esprit du savant consiste dans la sélection réfléchie et systématique des pensées, des propositions ou

des faits qui peuvent être liés ensemble de manière à permettre la découverte de vérités nouvelles. Les méthodes expérimentales ne sont que des procédés permettant d'éliminer de l'ensemble de circonstances qui constitue un fait donné celles qui, au moins au point de vue où le savant se place actuellement, sont sans utilité et au contraire gênantes, pour ne retenir que celles qui sont capables d'entrer dans une loi. Les idées directrices dans le raisonnement expérimental n'ont d'autre rôle que celui de fil conducteur dans ce travail de sélection.

De même, le raisonnement déductif n'est pas une opération purement mécanique, comme pourrait le faire croire son expression syllogistique. Si la conclusion sort mécaniquement de la réunion des prémisses, encore faut-il trouver le joint qui les réunit, le moyen terme. Ce qui fait la valeur de l'esprit déductif, c'est la poursuite et l'invention des moyens termes, qui consiste elle aussi dans une sélection. Il s'agit d'isoler dans l'ensemble des caractères dont la synthèse constitue la compréhension d'une idée, celui qui est capable de fournir un trait d'union avec une autre idée de compréhension différente. Le syllogisme : Socrate est homme, l'homme est mortel, Socrate est mortel, consiste à retrouver et à mettre en lumière dans les idées de Socrate et de mortel, parmi des caractères différentiels sans intérêt et même nuisibles pour le travail logique, le caractère commun d'homme qui permet de passer de l'idée la plus compréhensive à la moins compréhensive par l'intermédiaire de l'idée de compréhension moyenne, à retrouver entre ces idées une identité partielle, que l'esprit logique considère comme totale pour les fins propres qu'il poursuit. Socrate vivait à Athènes au V[e] siècle, il avait le nez camus et une femme acariâtre ; ces particularités sont sans importance pour l'esprit logique qui cherche à rapprocher l'idée de Socrate de celle de mortel ; il n'en retient que son caractère général d'être homme.

La déduction consiste donc à abstraire par sélection dans un ensemble de caractères le caractère général susceptible de rapprocher l'idée totale d'une autre idée différente par ses particularités, mais possédant ce même caractère général, et à négliger comme sans intérêt les caractères différentiels. Telle orchidée, fécondée par le pollen d'une autre, donnera une variété nouvelle, d'une forme et d'un coloris remarquables ; encore faut-il que le jardinier, transportant ce pollen avec un pinceau, rapproche l'un de l'autre pour les féconder les deux éléments qui, chacun laissé à part, seraient restés stériles. C'est ce que fait la déduction : le génie scientifique consiste ici à trouver le biais par lequel deux propositions qui sont restées jusque-là isolées et stériles peuvent se rapprocher ; la déduction est la fécondation artificielle de l'esprit.

Cette sélection du savant et du penseur, bien qu'en grande partie réfléchie et voulue, bien qu'aidée par la méthode, retient cependant toujours une part d'inconscient. Un savant, même le plus grand, n'est jamais sûr qu'il va faire une découverte, et chez le savant qui fait une découverte, la méthode n'exclut pas une part de divination. C'est pourquoi, contrairement à l'opinion de Bacon, la science a besoin d'hommes de génie.

130. Nous allons maintenant descendre à des formes moins développées de l'activité psychique, où la sélection, sans être moins réelle, s'exerce d'une façon plus spontanée, plus automatique et ne se révèle par suite qu'à un examen attentif. Mais prévenus par les considérations qui précèdent, nous attendant à la rencontrer, elle n'échappera pas à notre examen.

C'est ainsi qu'elle tient une grande place dans l'imagination. Tout d'abord, les images qui constituent les matériaux de la construction imaginative ne sont pas les mêmes pour des individus différents. Les différences qualitatives qui distinguent les imaginations des différents

individus (105) ne sont qu'une manifestation de la sélection qu'exercent, sous une forme qui leur est propre, les différentes consciences à l'égard des données sensibles. On sera sans doute tenté, à première vue de chercher à ces différences individuelles d'imagination, comme aux progrès de la discrimination (100), une explication physiologique, de l'attribuer à une finesse différente des organes et surtout à une certaine disposition des centres récepteurs dans le cerveau ; et cette vue serait confirmée par les variations de l'imagination d'un même individu selon son état physiologique (influence de la fatigue ou de la maladie, du café, etc.). Mais sans examiner ici en détail la valeur des considérations psychophysiques dans le cas particulier de l'imagination comme pour la vie psychique en général, nous nous en tiendrons à un point de vue purement psychologique. A ce point de vue, on comprendra bien mieux les différences d'imagination si au lieu de se représenter les phénomènes psychiques comme isolés et chaque image comme correspondant à une impression physique donnée, comme s'il s'agissait de deux séries de nombres parallèles, on considère la conscience comme un être vivant (60) et agissant. On apercevra alors dans chaque individu une sélection inconsciente, mais réelle, de ce que la conscience retient et rappelle de préférence. L'imagination ne doit pas plus être conçue d'une façon mécanique que la mémoire et la discrimination ; elle nous apparaît comme un processus continuel de transformation de ce qui est acquis par chaque conscience. Cette assimilation se fait d'ordinaire suivant des habitudes banales, ce qui revient à dire que l'originalité des imaginations est en général petite et se ramène en grande partie à des dispositions physiologiques. Mais dans certains cas où se trouvent réunies des conditions particulières, telles qu'une mémoire spéciale très riche (94), une sensibilité développée pour un

certain ordre d'images (75), en un mot une sélection continuelle qui accapare l'attention et toute l'âme pour une certaine classe d'objets, l'imagination prend cette ampleur et cette énergie singulières qui caractérisent le génie.

Le rôle de la sélection dans l'imagination ne se manifeste pas seulement par le choix des éléments sensibles et intellectuels qu'elle retient et évoque comme matériaux de la construction imaginative ; elle en fournit non seulement la matière, mais aussi la forme. Les images déjà retenues par une première sélection n'apparaissent pas toutes au même plan et sous un aspect chaotique ; l'individualité des éléments disparaît pour faire place à un état nouveau qui a sa physionomie distincte. La construction imaginative n'est pas une simple juxtaposition et, si l'on peut dire, une mosaïque d'images ; dans sa totalité, elle a sa figure propre, où les éléments n'apparaissent pas plus que dans l'eau l'oxygène et l'hydrogène. Pour qu'une construction imaginative se produise et surtout pour qu'elle présente de l'intérêt, il faut que les différentes images mises en œuvre, au lieu de rester isolées les unes des autres, soient combinées, fondues, réduites à l'unité Cette réduction à l'unité se fait sous l'influence et la direction d'une force latente, vague et peu visible dans les stades inférieurs de l'imagination, comme les hallucinations, les rêves, les suggestions hypnotiques, la rêverie, mais précise, apparente et parfois pleinement consciente aux degrés supérieurs, par exemple dans l'invention artistique et scientifique. Cette force latente, principe d'unité de la construction imaginative, est d'ordre à la fois affectif et intellectuel, mi-consciente et mi-inconsciente ; c'est une idée fixe soutenue par un état émotionnel, centre d'attraction et point d'appui de tout le travail créateur de l'imagination. Dans ses formes inférieures, c'est simplement un but qui se propose plus ou moins vaguement à l'esprit, résultat et manifestation de la tonalité dominante des images qui y

affluent. Sous sa forme supérieure, c'est l'idéal proprement dit, c'est-à-dire une unité vivante qui naît de toutes les tendances individuelles du créateur, synthèse des diverses manifestations abstraites de sa personnalité. C'est la forme de ce principe et son degré de fixité qui détermine la forme et la matière, la force et la valeur de la combinaison imaginative ; mais que cet idéal soit terre à terre ou très élevé, il est dans tous les cas la manière propre de réagir d'une conscience vis-à vis des matériaux qu'elle met en œuvre et la manifestation d'une sélection.

La sélection est particulièrement manifeste dans la vocation inséparable des imaginations puissantes (75). Une vocation d'artiste, de poète ou de savant, quand elle est, non une simple velléité ou un phénomène d'imitation, mais naturelle et irrésistible, n'est autre chose qu'une sélection spontanée, une sorte d'instinct qui fait que cette conscience est particulièrement ou exclusivement intéressée par un certain ordre de sensations, d'images ou d'idées, de même que dans une prairie l'animal qui broute est porté par sa nature vers certaines plantes à l'exclusion d'autres plus jolies ou plus odorantes.

131. A l'imagination se rattache étroitement la mémoire (94, 97) ; aussi y trouverons-nous sans peine un travail analogue de sélection. Il y a des types différents de mémoire comme d'imagination (105), chacun de nous se remémorant les évènements de sa vie passée sous certains aspects de préférence à certains autres. Mais même en laissant de côté le choix de chaque mémoire individuelle entre différents ordres de souvenirs également possibles, à ne considérer que l'un de ces ordres, celui auquel l'individu fait appel de préférence, là encore la sélection se manifeste d'une manière frappante par le phénomène incontestable de l'oubli. On en distingue deux formes principales, l'oubli primaire ou manque de survivance d'une représentation au moment où elle vient

de se produire, et l'oubli secondaire ou manque de reviviscence de cette représentation après un laps de temps plus ou moins long. Parmi nos perceptions et nos états de conscience, la majorité disparaissent vite et à tout jamais, après avoir un instant nuancé la conscience. Il s'opère une sélection entre les états de conscience passés, et cela presque toujours au moment où ils viennent de se produire. L'état de conscience a une survivance plus ou moins grande à laquelle correspondent exactement des degrés moins ou plus profonds d'oubli primaire. Cet oubli atteindrait sa valeur maxima et totale dans le cas où rien du présent réel actuel ne subsisterait dans le présent apparent du moment qui lui succèdera immédiatement. Ce cas est d'ailleurs une limite au sens mathématique du mot, limite qui n'est jamais atteinte dans la réalité, sinon peut-être dans les états pathologiques, car en ce cas il y aurait discontinuité dans la conscience, la continuité de la conscience ayant précisément pour fondement le présent apparent ou subsistance dans le présent réel du passé immédiat (11).

Des faits qui ont échappé à l'oubli primaire, un grand nombre ne renaîtront plus dans la conscience et tomberont dans l'oubli secondaire, qui est une nouvelle manifestation de la sélection. Se souvenir, c'est toujours évoquer une image déterminée, ce qui ne peut se faire que par l'inhibition d'autres images ; c'est oublier tout le reste. Il y a une sorte de poussée des souvenirs en général pour s'actualiser, et pourtant il n'y en a qu'un, ou un tout petit nombre, qui parviennent à la conscience claire ; leur évocation ne se produit que par l'inhibition au moins provisoire de tous les autres. Un souvenir est toujours le souvenir d'une chose ou d'un fait vu d'un côté particulier. Le souvenir évoqué lui-même comporte une part énorme d'oubli, sans quoi il prendrait le même temps que l'évènement lui-même ; un souvenir est nécessai-

rement un abrégé. L'oubli, loin d'être une maladie de la mémoire, en est donc la condition, non seulement inséparable en fait, mais encore indispensable en droit(157), parce qu'il n'est qu'une forme de la sélection. A ce point de vue, la mémoire apparaît bien comme une faculté active ; elle n'est pas l'enregistrement passif auquel on serait amené à penser par la métaphore de traces laissées par l'expérience dans l'esprit ou le cerveau. Deux individus différents ne se rappellent pas plus le même objet de la même manière qu'ils ne le perçoivent de la même manière (134), et l'activité propre de l'esprit se manifeste davantage encore dans la mémoire que dans la perception, car l'action de la réalité donnée ne l'y contre-balance pas avec la même énergie. En tant que cas particulier de la sélection, l'oubli est chez chacun la manifestation de son caractère individuel; c'est donc un symptôme de la plus haute importante psychologique.

132. La mémoire et l'imagination ne sont pas des opérations exclusivement intellectuelles (75) ; elles jouent un rôle dans la vie affective, et leur intervention s'y manifeste encore sous forme de sélection. Déjà dans les circonstances présentes nous choisissons selon notre caractère et selon nos dispositions du moment des motifs d'être gais ou tristes : la preuve en est que dans la même situation où l'un trouvera des raisons de découragement, l'autre trouvera des ressorts nouveaux pour son énergie et des motifs d'espérance ; et le même individu à quelques heures ou à quelques jours d'intervalle pourra être affecté par les mêmes circonstances de ces deux façons opposées. De même dans le passé, chacun choisira selon son tempérament individuel, pour en garder le souvenir, soit les joies, soit les peines ; il y trouvera, soit une consolation à un présent qui lui semblera triste, soit des motifs de chagrin alors que le présent serait plutôt agréable. Enfin l'imagination nous donne de l'avenir une représentation à

la fois intellectuelle et affective, tantôt calquée sur le présent et le passé, tantôt au contraire figurée en contraste avec eux. Ce rôle affectif de la mémoire et de l'imagination peut avoir des effets, tantôt favorables, tantôt nuisibles. En nous donnant par exemple des états inactuels une représentation plus agréable que nature, elles peuvent nous consoler des tristesses du présent, mais elles peuvent aussi contribuer à nous en dégoûter, à nous le rendre plus pénible, et l'imagination, en nous donnant de l'avenir une image trop éalisée, peut nous préparer des désillusions. Il y a lieu à ce point de vue à une véritable hygiène de la mémoire et de l'imagination affectives.

133. L'imagination et la mémoire impliquant le mécanisme psychique connu sous le nom d'ailleurs très défectueux d'association, nous pouvons nous attendre à voir la sélection tenir aussi dans ce phénomène une place considérable. Elle se manifeste dans les deux moments que nous y avons distingués (31). La liaison qui s'établit sous forme plus ou moins consciente dans l'esprit entre deux éléments psychiques actuels n'est dans le cas de l'association par contiguité qu'une partie de l'association réelle de tous les éléments présents en fait dans cet état de conscience, dont l'analyse, selon le mot de Leibniz, irait à l'infini. Ainsi les perceptions acquises (93) consistent dans l'association des impressions visuelles et tactiles par exemple produites par un même objet, à l'exclusion des autres données sensibles simultanées, qui restent inaperçues et ne se systématisent pas avec les précédentes dans une association. Dans le cas de l'association par ressemblance, la similitude qui fait le nœud de l'association n'est qu'une partie de toutes les similitudes possibles, car un objet quelconque ressemble, non à un autre, mais à une infinité d'autres ; par exemple la représentation d'un homme donné pourra s'associer par ressemblance à celle d'un homme de même taille, ou de même

costume, ou du même âge, ou du même pays, ou de même caractère. L'association par ressemblance entre deux termes à l'exclusion de tous les autres ne pourrait se produire que dans le cas d'une identité absolue entre les deux, cas purement fictif dans la réalité psychique. L'établissement d'une liaison entre deux termes dans la conscience nécessite donc un premier processus de sélection.

Le rôle de la sélection apparaît plus manifeste encore dans le second moment de l'association ou évocation. En effet, ce n'est pas à un seul élément qu'est associé l'un des termes de l'association considérée comme virtualité d'évocation, c'est à tous les termes auxquels il a été successivement associé, soit par contiguïté, soit par ressemblance, au cours de la vie de la conscience en question. Le même terme A se trouve ainsi successivement associé à des termes B, B', B", etc., et possède la capacité de les évoquer tous également. C'est une sélection qui déterminera pour chaque moment déterminé, entre toutes les évocations également possibles en droit, laquelle sera réalisée en fait. L'association, qui est la mémoire des relations, comporte la même part d'oubli ou de sélection que la mémoire proprement dite ou mémoire des éléments en relation. On peut symboliser cette opération par les lignes divergentes de chemin de fer partant d'une même gare, ou les lignes télégraphiques partant d'un même poste. Partis d'un même point, deux trains ou deux dépêches, grâce aux aiguilles et aux commutateurs, aboutiront soit à Lille, soit à Marseille.

Les états affectifs, si étroitement unis aux états représentatifs (68, 75), jouent un rôle important dans la sélection qui se manifeste dans l'association. La tonalité affective agit sur l'association et la canalise, si l'on peut dire, dans une certaine direction; elle exclut les images et les idées qui ne s'allieraient pas avec elle et évoque au contraire parmi les éléments intellectuels tout ce qui peut la

renforcer et la justifier. Il se forme un cercle plus ou moins étroit d'associations bien déterminées qui se meuvent autour d'un centre constant. C'est ici le sentiment qui est le ressort de la sélection. Si les Grecs ne pouvaient pas étendre aux Barbares leur amour de l'humanité, cela tenait, non à une étroitesse intellectuelle, mais au sentiment national qui les empêchait de mettre leurs idées morales en parfait accord ensemble. On s'explique par là ce que le sentiment présente toujours d'étroit et d'exclusif, comme on en trouverait des exemples nombreux dans le sentiment familial, le patriotisme, le sentiment religieux. Ce caractère se retrouve jusque dans les sentiments qui sont par nature les plus larges, le sentiment esthétique et le sentiment intellectuel; c'est par là que s'expliquent les écoles artistiques, les cénacles fermés, la résistance aux théories scientifiques nouvelles. Tous ces exemples sont autant de cas de la sélection produite dans la vie intellectuelle par le sentiment.

134. La sélection se manifeste encore dans le travail par lequel nous choisissons parmi nos perceptions. Nous ne sommes nullement en face d'elles comme devant quelque chose qui s'impose à nous du dehors, et la preuve, c'est que les perceptions de plusieurs individus diffèrent selon leur caractère individuel. Au même endroit et au même moment, nous ne voyons pas à proprement parler la même chose que notre voisin. A mesure qu'une conscience vit et se développe, l'influence du caractère, des habitudes, du savoir acquis détermine en elle un système de tendances, d'inclinations et d'aversions, une individualité psychique qui fait qu'ensuite elle rejettera telle ou telle perception, ou au contraire y fera attention, l'acceptera et aura chance de la conserver. La perception n'est pas moins déformatrice que la mémoire (131); selon l'exemple de Spinoza, le même paysage n'évoquera pas

plus les mêmes idées que les mêmes souvenirs chez le paysan, l'ingénieur, le soldat, l'artiste, etc.

135. La sélection ne se manifeste pas seulement par le choix entre nos perceptions une fois organisées, mais déjà dans le travail par lequel nous constituons et organisons nos perceptions au moyen des sensations. L'éducation des sens grâce aux perceptions acquises (93) consiste en ce que, en vertu du mécanisme si bien décrit par Taine, une seule sensation actuellement donnée évoque immédiatement en nous une perception très complexe. Si cette sensation nous est donnée, nous nous représentons toutes les autres comme données. Cette sensation évocatrice de la perception, ce centre de cristallisation, si l'on peut dire, varie elle aussi selon les individus et pour le même individu selon les moments. Parmi toutes les sensations actuelles, nous en choisissons une qui devient représentative des autres et de l'objet constitué par leur ensemble. Chacun des objets qui font partie de notre expérience familière donne naissance à un très grand nombre d'impressions différentes selon les circonstances où nous nous trouvons placé. Parmi cette variété de cas, de points de vue, nous en choisissons d'une manière fixe et régulière un seul que nous considérons comme l'impression type, le cas normal.

136. Nos sensations elles-mêmes ne sont pas à l'abri de la sélection. D'une part, puisque dans la réalité psychique une sensation pure est une abstraction (89), elles impliquent l'abstraction qui n'est qu'une sorte de choix à l'intérieur des ensembles, des réalités très complexes qui nous sont présentées en bloc dans l'expérience. Sans doute on peut considérer nos sens comme des instruments naturels d'abstraction (137), mais cela ne se vérifie pas dans l'expérience ordinaire à cause des perceptions acquises, sans compter qu'il y a des impressions dans lesquelles nous ne distinguons pas

l'apport de sens différents et qui, multiples en réalité, nous apparaissent comme simples (121). Il faut donc une abstraction véritable pour considérer isolément les différentes qualités des choses, une sélection de l'esprit parmi le nombre pratiquement indéfini des impressions, images, etc. Bien plus, il y a quantité de sensations, aussi vives ou aussi fréquentes que d'autres, dont nous ne nous apercevons pas (162).

137. Non seulement nous exerçons un choix à l'intérieur, si l'on peut dire, de nos sensations une fois existantes, mais encore leur production résulte déjà d'une sélection. Si l'on se représente l'univers physique comme un ensemble de mouvements vibratoires, d'ondulations, etc., un certain nombre seulement de ces mouvements, qui sont à chaque instant en nombre indéfini, sont choisis et recueillis par nos appareils sensitifs, les autres ne sont pas perçus. Les sensations que nous donnent chacun de nos sens en particulier et tous nos sens dans leur ensemble ne nous révèlent qu'une partie vraisemblablement infime de la totalité des vibrations qui constituent les phénomènes du monde matériel. Les vibrations hypothétiques de l'éther ne sont perçues par la vue qu'entre le rouge et le violet; les rayons infra-rouges et ultra-violets sont trop lents ou trop rapides pour que nous les voyions; ils existent cependant, puisque les rayons infra-rouges donnent des sensations de chaleur, et que les ultra-violets produisent des effets chimiques, très sensibles sur les plantes, et sont vus par les fourmis, qui les ont en horreur. Au-dessus et au-dessous d'un certain nombre de vibrations par seconde, nous n'entendons rien. L'instrument le plus aigu, la petite flûte, pourrait donner des sons plus aigus que ceux qu'elle donne et que d'autres animaux percevraient sans doute, mais que nous sommes incapables d'entendre; de même, au-dessous d'un certain nombre de vibrations, le son se décompose. Il est

très vraisemblable que les animaux ont des sens que l'homme ne possède pas ; ainsi il semble bien y avoir chez les insectes, pour ne pas parler des oiseaux migrateurs et voyageurs, un sens de l'orientation, qui n'existe pas chez l'homme. Nos sens en tant qu'organes sont donc des instruments de sélection qui choisissent parmi l'infinie variété des mouvements physiques ceux qui donneront lieu pour chacun d'eux à des sensations.

138. Ce rôle constant de la sélection dans l'activité mentale nous permet de comprendre pourquoi l'attention est si intimement impliquée dans les autres opérations psychiques (99). C'est que l'attention, et avec elle son effet, la discrimination, est sélection ; d'abord parce qu'elle dépend des habitudes de la mémoire (95), qui sont elles-mêmes des effets de la sélection (131), ensuite et surtout parce qu'elle consiste dans le renforcement psychique des éléments qu'elle choisit dans les touts concrets sur lesquels elle s'exerce. Si attention signifie avant tout choix, sélection, elle signifie par là-même exclusion, ce qui revient à dire qu'il n'y a pas d'attention possib e sans une annulation du reste du contenu de la conscience actuelle ; il faut n'y pas penser, l'oublier. Si donc, en un sens, l'attention est en grande partie mémoire (95), elle est aussi, comme la mémoire (131), en grande partie oubli. Cet oubli n'est d'ailleurs pas total ; les éléments non choisis ne sont pas absolument inconscients, ils restent seulement au second plan, dans la zone obscure de la conscience, simplement perçus, non aperçus. C'est parce que l'attention est une forme de la sélection qu'elle est une des marques distinctives des consciences individuelles (105), parce que c'est dans le choix en quoi elle consiste que se manifestent les prédispositions spéciales des différents individus, comme dans le cas de l'attention que nous portons à tel ou tel aspect d'un spectable selon nos habitudes professionnelles et nos

connaissances acquises (134). Ces considérations sont également applicables à l'abstraction, depuis la forme inférieure sous laquelle elle intervient dans la perception la plus banale (113) jusqu'à l'abstraction proprement dite, qui n'est qu'une puissance supérieure de l'attention, dans laquelle les éléments négligés sont, non seulement affaiblis, mais abolis.

On peut donc dire indifféremment que toutes les opérations psychiques impliquent sélection ou attention[1]. La conscience en général a déjà pour rôle fondamental d'opérer une sélection dans le donné interne, de choisir les états clairs qu'elle retient dans le flot indistinct de son écoulement. La conscience est donc le premier degré de l'attention, comme l'attention proprement dite est une conscience au second degré, et toutes deux ne sont que des puissances différentes de la sélection. Les données auxquelles l'esprit s'attache, qu'il retient par la mémoire, qu'il peut reproduire par l'imagination, qu'il organise dans la perception et les opérations psychiques supérieures, sont celles qui ont pendant un temps plus ou moins long retenu son attention. Celles qui, passagères, sont tombées immédiatement dans l'oubli, qui n'ont jamais été perçues à proprement parler (car s'il y a bien une perception passive, elle est à peine consciente et se prolonge immédiatement en réaction motrice), sont autant de cas d'inattention.

139. Nous n'avons examiné jusqu'ici la sélection qu'au point de vue de la constitution, de la genèse de nos états de conscience. Si maintenant nous considérons ceux-ci, non plus dans leur existence pure et simple, mais au point de vue de l'objectivité qui en est un des

1. On pourrait, pour préciser la terminologie psychologique, faire de la sélection un terme générique dans lequel rentrerait comme cas particulier l'attention, en restreignant le sens de ce mot à ce qu'on appelle ordinairement l'attention volontaire.

caractères essentiels (85), ici encore nous retrouvons la sélection.

Les différents éléments psychiques, perceptions, souvenirs, images, sont tous en droit également réels, si on les considère indépendamment de leurs relations réciproques et de leurs rapports avec les différents moments de notre vie psychique, puisque le souvenir d'un état passé ou l'imagination d'un état futur ou chimérique sont, au même titre que la perception d'un objet actuel, des données actuelles, des éléments de notre état de conscience présent. Le souvenir et la fantaisie imaginative ne se distinguent pas davantage de la perception quant à leurs éléments ; comme elle ils sont des combinaisons d'images, et comme en elle, ces images, résidus d'éléments perceptifs, peuvent parfaitement s'objectiver et se localiser dans le temps et dans l'espace. Aussi n'y a-t-il rien d'étonnant si en fait, même à l'état normal et à l'état de veille, en vertu du caractère objectivant de la conscience (83), nous commençons, à l'âge adulte comme au début de notre vie consciente, par tenir toutes ces représentations pour également réelles. A l'origine, nous ne distinguons pas, à l'intérieur de l'état de conscience actuel, entre les états primaires et les états secondaires, ni entre le réel et l'imaginaire ; en un mot, entre la perception, la mémoire et l'imagination. Nous tenons pour également réelles, au début de la vie consciente, toutes nos représentations ; ou plutôt, n'ayant pas encore la notion abstraite de réalité, nous agissons à leur égard de la même façon, nous réglons notre conduite sur elles sans faire entre elles de distinction. L'enfant, l'homme primitif, distinguent à peine le rêve de la veille ; de là l'animisme des mythes primitifs, la croyance à la réalité des songes, etc.. Mais à l'état adulte, à la différence de ce qui se passait dans l'état d'enfance de l'intelligence, nous ne nous en tenons pas à cette acceptation en bloc du contenu

actuel de notre conscience. L'expérience fait peu à peu, impitoyablement, le départ entre l'imaginaire et le réel, comme entre le présent et le passé, et fonde leur opposition. Il se produit une série d'éliminations, de rectifications au sens chimique du mot, dont seul le résidu définitif est considéré par nous comme constituant, non plus seulement en fait, mais en droit, le contenu actuel de notre conscience, les états primaires ou perceptions par opposition aux états secondaires, souvenirs et images.

140. La distinction entre les états primaires et secondaires se fait sous l'influence de deux facteurs principaux, l'un d'ordre quantitatif, l'autre d'ordre qualitatif. Elle est fondée en partie sur ce que les seconds sont quant à leur contenu, au moins en général, moins forts, moins intenses que les premiers. Il y a confusion pour la conscience entre perceptions faibles et images, images fortes et perceptions. A mesure qu'un souvenir devient plus éclairé, plus intense, il tend à devenir la reproduction intégrale du fait primitif ; perception hallucinatoire s'il est le souvenir d'une perception, émotion s'il est le souvenir d'une émotion. La vérification expérimentale est facile : si l'on pense longtemps et fortement à une sensation de couleur, on aperçoit peu à peu cette couleur, si bien que si l'on ouvre alors les yeux et qu'on regarde un écran blanc, on peut y apercevoir la couleur complémentaire. Inversement lorsqu'une impression devient très faible, nous ne pouvons plus dire si nous la percevons ou si nous l'imaginons. Si l'on projette sur un écran une lumière faible, au moment où son intensité devient extrêmement faible, le sujet ne peut plus dire s'il la perçoit ou s'il l'imagine.

Mais là n'est pas la seule ni même la plus importante différence entre les états primaires et secondaires. Ce qui nous avertit le plus sûrement que tel état est un souvenir et non une impression produite par un objet présent,

c'est l'action de ce que TAINE appelle les réducteurs de l'image, à savoir le reste de nos perceptions avec lesquelles elle ne cadre pas. Le soleil se représente à nous, rêvant dans une chambre éclairée par une lampe. Nous avons une sensation, bien que sourde, du milieu réel. Nous ne pouvons pas croire un instant que nous voyons le soleil. Les impressions présentes empêchent la formation complète de l'image qui s'esquisse en nous. Le souvenir se présente à nous comme une impression réelle, tend à s'objectiver comme toute représentation, mais en est empêché par la foule des impressions actuelles. Il faut choisir entre lui et elles, et si elles sont faibles prises chacune isolément, leur ensemble présente trop de force pour que nous accordions la prédominance à l'impression passée. Il y a entre nos perceptions et nos images un antagonisme, une véritable lutte pour la vie, dans laquelle ce sont les isolés qui sont vaincus. Mais s'il arrivait que dans un état anormal nous ne soyons plus frappés par les perceptions présentes, que nous soyons en face d'elles dans une sorte d'aveuglement, une seule représentation restante triompherait; bien qu'elle pût être passée, elle semblerait présente. Si les perceptions actuelles deviennent de plus en plus faibles, par exemple quand on s'endort, il y a un instant où l'on ne sait plus faire le départ entre le rêve et les perceptions actuelles qui se mélangent; dans le rêve, où il n'y a plus de réducteurs, le rêve ne se distingue plus de la réalité. Il en est de même dans l'hallucination. Les hallucinations progressives présentent trois périodes. Dans la première, le malade croit à ses hallucinations tant qu'elles se produisent; dès qu'elles ont cessé, il les nie. Dans la seconde, il y croit, même après qu'elles ont cessé; mais comme il sent qu'autour de lui on n'y croit pas, il est réticent. Enfin, si les hallucinations persistent, il est persuadé qu'elles sont des perceptions réelles, et que, si l'on n'y veut pas croire

comme lui, c'est que l'on complote pour le faire souffrir; c'est le délire de la persécution qui commence. La folie est une sorte d'anesthésie quant à la perception actuelle et une suractivité, une surexcitation interne. Les choses que voit le fou sont bien réelles pour lui, mais elles seraient condamnées par lui dans l'état normal, en vertu du mécanisme réducteur. C'est par des considérations du même genre qu'il faut expliquer la peur que beaucoup de gens éprouvent dans les ténèbres. Si c'est surtout dans l'obscurité que nous nous forgeons des idées fausses, cela tient à ce que c'est presque toujours à la vue que nous nous adressons pour acquérir les perceptions actuelles, et que ces représentations disparaissant pour nous dans l'obscurité, les autres prennent une importance prépondérante.

En résumé, on pourrait dire que les états secondaires sont des états faibles moins par rapport aux états primaires qu'ils rappellent que par rapport aux états de conscience actuels avec lesquels ils sont en antagonisme et, si l'on peut dire, en concurrence. Les états secondaires sont reconnus comme secondaires à ce qu'ils sont incapables de se systématiser, de se coordonner dans l'état de conscience actuel avec les états primaires. Subsistent seuls comme représentations actuelles ou états primaires tous les éléments du contenu actuel de la conscience qui sont solidement coordonnés entre eux, compatibles, capables de coexister et de se fondre dans un état de conscience unique. Cette cohérence est d'ailleurs, du moins au début, d'ordre plutôt pratique qu'intellectuel : sont cohérentes toutes les représentations vis-à-vis desquelles nous pouvons réagir par une même attitude ou une série unique de mouvements ou d'actions. Toutes les représentations qui ne sont pas cohérentes avec celles-là sont rejetées dans l'inactuel.

141. Mais l'inactuel, c'est-à-dire les états secon-

daires, se divise lui-même en deux parties, les souvenirs et les images. Les souvenirs tiennent, au point de vue de leur réalité et de leur objectivité, une place intermédiaire entre la perception actuelle et l'imagination. Ils se distinguent de la première en ce qu'ils sont incapables de former avec les éléments qui la composent un tout cohérent et simultané, et c'est précisément sur ce caractère qu'est fondé le mécanisme réducteur qui les exclut du présent. Ils se distinguent de la seconde par une double cohérence, à laquelle correspond une double localisation. D'abord ils sont cohérents entre eux, capables de s'ordonner comme éléments simultanés ou successifs de notre vie psychique passée. En outre, par cette coordination même des uns avec les autres, ils se rattachent aux éléments simultanément cohérents qui composent notre perception actuelle. Cohérence entre eux, cohérence mais successive et non simultanée avec le présent, tels sont les caractères que présentent nos souvenirs par opposition à ce que la réflexion rejette dans une classe à part, d'une réalité inférieure et qui tend vers 0, sous le nom de fantaisies de l'imagination. Si nous arrivons à considérer les produits de l'imagination comme irréels et libres, c'est-à-dire indépendants de l'espace et du temps, c'est par la contrepartie des expériences grâce auxquelles se forme en nous la notion de réalité actuelle. Une première rectification ou réduction a rejeté dans le passé certains états psychiques que nous appelons nos souvenirs. Dans le monde des souvenirs une seconde rectification se produit ; tandis que certaines images se localisent à un moment de notre durée et sont considérées comme un élément du moi, d'autres s'évoquent sans que puisse se faire cette localisation et se groupent d'après leurs affinités propres, sans suivre l'ordre du temps et même en le bouleversant complètement. Elles nous apparaissent alors comme des représentations libres, et deviennent capables de servir de

matériaux à l'imagination créatrice.

Ainsi, à une sensation actuelle se rattachents deux courants, deux séries de représentations qui se développent parallèlement et simultanément dans la conscience, et dont tantôt l'une, tantôt l'autre prédomine selon l'individu et le moment. La première comprend les représentations excitées par la sensation actuelle qui parviennent à s'organiser avec elle, soit comme simultanément possibles, soit comme pouvant se rattacher à l'état actuel par d'autres représentations chronologiquement intermédiaires ; elle constitue le réel interne et externe, la vie actuelle ou passée de notre conscience. La seconde consiste dans la série des représentations qui ne parviennent pas à s'organiser ainsi avec la sensation qui leur a servi de point de départ, parce qu'elles ne s'y rattachent que par des relations plus ou moins intellectuelles, sans rapport avec l'ordre de concomitance ou de succession dans lequel elles se sont produites antérieurement dans la conscience ; c'est la sphère de l'imagination reproductrice, qui serait ainsi le domaine de l'association par ressemblance, tandis que la mémoire serait plutôt tributaire de la contiguité. Faire dans l'état de conscience actuel, dont primitivement tous les éléments se présentaient comme homogènes et prétendaient également à l'objectivité, trois parts dont l'une est rapportée à la perception interne ou externe, l'autre à la mémoire, la troisième à l'imagination, c'est y distinguer trois degrés de réalité, la réalité actuelle, l'irréalité actuelle qui est en même temps réalité passée, enfin l'irréalité totale, qui peut se subdiviser elle-même en irréalité passée, mais réalité possible sous certaines conditions, et en impossibilité absolue. C'est la sélection qui est le principe de cette dissociation d'éléments qui, considérés en soi, en dehors de tout rapport avec les autres représentations, sont au même titre le contenu réel de la conscience actuelle.

142. C'est encore par la sélection constante que l'âme opère entre ses perceptions et ses représentations que s'explique la sorte de hiérarchie que nous établissons entre les différents univers, les divers ordres de réalité, et le fait que l'un de ces univers nous apparaît comme ne comportant aucun élément de doute, tandis que les autres en contiendraient plus ou moins. En effet l'élimination d'une image par ses réducteurs n'est peut-être pas absolue, et il semble falloir admettre, comme l'expose très ingénieusement W. James, que pour chacun de nous il existe en fait, non pas un univers unique qui serait le seul réel, tous les autres étant purement imaginaires et sans réalité à nos yeux,. mais outre l'univers qui nous apparaît comme réel, d'autres qu'il appelle sous-univers, auxquels nous n'attribuons pas le même caractère de réalité indéniable, qui nous paraissent si l'on peut dire moins solides, mais qui ont cependant quelque réalité pour nous, et qui sont même susceptibles, dans certaines circonstances, d'acquérir à nos yeux, au moins pour un moment, une réalité égale ou même supérieure à celle de l'univers proprement dit. Cet univers particulièrement réel, c'est l'univers sensible, cette multitude de corps à trois dimensions, situés dans un espace à trois dimensions, qui nous fournissent les impressions correspondant aux qualités sensibles, ce monde auquel pourrait s'appliquer à la lettre le mot de St-Paul: *In illo movemur, vivimus et sumus.* Mais à côté de ce monde sensible, il existe aussi, au moins pour certains hommes, l'univers tel que la science nous le dépeint, univers que nous nous représentons d'une façon plus ou moins exacte, qui n'est que le règne de la figure et du mouvement, d'où sont bannies toutes les qualités secondes, son, couleur, odeur, et qui est composé d'atomes vibrant selon des formules mathématiques. Nous nous représentons encore un univers qui serait celui du métaphysicien, tel que l'ont conçu par

exemple LEIBNIZ ou HEGEL, d'où la réalité du mécanisme scientifique est absente, comme la réalité des qualités sensibles avait disparu de l'univers scientifique, et où la réalité est tout entière représentée par des centres de perception et de force. Nous concevons aussi un monde du surnaturel, dont les religions rendent la représentation également familière aux esprits cultivés et à la masse. Nous concevons enfin que dans notre représentation de l'univers il y a une part plus ou moins grande, mais indéniable, qui nous est plus particulièrement propre, qui fait que c'est notre univers à nous ; en langage leibnitien, qui fait que deux expressions de l'univers ne sont jamais identiques.

Il arrive alors que chacune de nos représentations se loge pour ainsi dire spontanément dans l'un ou l'autre de ces mondes dont la conception nous est suffisamment familière. Sans même que nous ayons besoin de réfléchir, elle cherche à s'intercaler dans notre monde sensible, ou dans notre conception scientifique ou religieuse de l'univers, et si elle ne s'accorde pas avec celle-ci, pour cette raison même elle s'insinue immédiatement dans celle-là. Seulement dans la plupart des esprits la distinction de ces univers, de ces points de vue sur la réalité n'est ni logique ni bien nette ; il n'y a pas de séparation nettement établie entre leur conception religieuse, leur perception sensible et leurs idées scientifiques ; ils ont une représentation de la réalité qui réunit des éléments de ces différents ordres. Le progrès de la réflexion scientifique et philosophique consiste précisément pour chaque esprit à introduire de l'ordre dans ces différents systèmes de représentations et à apercevoir en quoi ils s'excluent ou du moins se séparent, de même que le progrès de la conscience a consisté à distinguer dans l'ensemble des éléments de notre état de conscience actuel les perceptions, les souvenirs et les images. Mais dans l'état qui précède

la réflexion, la croyance peut s'attacher avec une égale vigueur à des fragments, pour ainsi dire, de chacun de ces univers. Nous retrouvons ici ce que nous avons déjà répété à différentes occasions, que l'état primitif est un état de confusion indistincte ; c'est par un travail ultérieur, qui ne s'accomplit pas dans tous les esprits, que s'opère la distinction et la classification.

Non seulement ces univers sont tous réels pour nous à quelque degré, mais encore la proportion, si l'on peut dire, de leur réalité peut varier selon les circonstances, selon les occupations et les dispositions momentanées ou durables du sujet. De même qu'un mathématicien peut être amené à changer ses notations selon les problèmes qu'il se propose, l'univers réel pour un physicien pourra être successivement le monde scientifique pendant qu'il travaille dans son laboratoire, le monde sensible aux heures des repas, le monde surnaturel au moment de faire sa prière. La séparation de ces différents univers avait pour cause une sélection d'ordre intellectuel et logique ; les modifications dans la réalité que nous leur attribuons à des moments différents sont le résultat d'une sélection d'ordre affectif (170).

143. Ce travail de dissociation, de réduction, de sélection, tous termes synonymes, arrive à se faire, dans une conscience adulte, au moins en général, d'une façon immédiate. Mais cette instantanéité, comme pour les autres cas de sélection et comme dans bien d'autres opérations psychiques actuellement immédiates, n'est pas primitive; elle est le résultat d'un automatisme acquis au cours d'une lente évolution, sous l'influence d'expériences innombrables dont nous avons perdu le souvenir. La sélection ne devient spontanée et inconsciente qu'après avoir été incertaine et laborieuse, et même à l'origine elle ne se produisait pas : il n'y avait pas dissociation, ou du moins si vague qu'elle était pratiquement nulle,

à l'intérieur de l'état de conscience actuel entre les domaines de la perception, de la mémoire et de l'imagination (141), pas plus qu'entre les différents univers dans notre représentation du monde objectif.

144. Il est inutile d'insister davantage pour prouver que notre vie psychique doit être conçue comme une sélection perpétuelle qui s'opère d'abord spontanément, nécessairement, pour les formes inférieures de l'activité mentale, et qui dans les formes supérieures devient successivement consciente, réfléchie et responsable, comme une hiérarchie de sélections dont chacune fournit les matériaux de la sélection immédiatement supérieure. A chaque degré des opérations intellectuelles et d'une manière plus générale des opérations psychiques intervient la sélection, qui joue un rôle analogue à celui des résonnateurs en acoustique ; comme eux elle renforce certains éléments d'une impression d'ensemble en affaiblissant par là-même les éléments qu'elle néglige. C'est une sorte de résonnateur psychique commun à toutes les consciences, différent pour chaque conscience individuelle ; de même que tous les instruments de musique ont un timbre mais qui varie avec chacun. L'expérience n'est pas ce qui s'imprime automatiquement en nous ; des consciences différentes placées dans un même milieu n'y voient pas les mêmes choses : la rétine d'un chien, étant faite comme la nôtre, est frappée par les mêmes rayons lumineux ; mais sa conscience laisse échapper bien des choses qui nous frappent, et inversement. Notre expérience est donc avant tout ce à quoi nous faisons attention ; nous sommes en grande partie les créateurs de notre expérience ; en d'autres termes il y a déjà de l'attention dans la perception ; c'est ce que l'empirisme a constamment oublié. Si, selon la remarque de JAMES, le fait de l'attention suffit à réfuter le sensualisme, même corrigé par l'hérédité, il en est de même de la sélection, dont l'attention n'est qu'un cas

particulier (138, note). L'empirisme néglige cette intervention active de l'esprit dans chacune des opérations qui le constituent ; il suppose des états psychiques inertes, dont la naissance et les combinaisons résulteraient exclusivement d'une action extérieure. C'est là une conception absolument contraire à l'expérience et au fait éclatant de la sélection. Il y a évidemment à notre connaissance des conditions organiques sur lesquelles nous ne pouvons probablement rien et par suite des limites qui ne dépendent pas de nous ; il est très vraisemblable par exemple que nous ne verrons jamais les rayons ultra-violets. Mais il y a toute une partie qui dépend de nous, et si l'univers nous borne de tous côtés, nous sommes en partie responsables des limites qui nous enserrent, parce que c'est nous-mêmes qui nous les imposons. Pour en donner un exemple emprunté aux opérations supérieures, notre ignorance vient souvent bien moins de ce que nous ne pouvons ou ne savons pas voir la vérité que de ce que nous ne voulons pas la voir. L'opposition des préjugés religieux ou sociaux à l'attitude critique de l'esprit est une forme de sélection voulue par nous et dont nous sommes responsables. La formule énergique « Nous nous faisons notre univers comme le ver à soie se fait son cocon » ne fait que résumer sous une forme paradoxale à première vue, mais très juste au fond, le rôle incessant joué par la sélection dans la vie psychique. C'est ainsi que chacun de nous se constitue l'univers qui, selon le mot de Schopenhauer, est sa représentation. Dans cette représentation il y a des éléments, le plus grand nombre, qui nous semblent communs à toutes les consciences humaines, et cependant elle présente un caractère irréductible qui fait que l'ensemble de tous ces états est mon univers à moi, mon univers physique, esthétique et moral ; et pour en revenir au caractère objectivant de la conscience, il y a une séparation qui est la première de toutes, celle des

états que je rapporte à moi-même comme constituant ma conscience, d'avec tout ce qui m'apparaît comme objectif.

Il ne faudrait donc pas se représenter comme intervenant tout-à-coup dans le jugement l'activité de l'esprit en tant qu'elle contient, comme dit Renouvier, un élément passionnel et un élément volontaire ; il semble bien plus conforme à la réalité psychique de se la représenter comme déjà présente, bien que d'une manière moins apparente, dans les autres fonctions intellectuelles, et de concevoir que les différents éléments qui se distinguent dans les opérations supérieures existent déjà, mais à l'état implexe, dans les opérations inférieures (67). Si juger c'est se décider (87), déjà percevoir c'est choisir, non seulement au point de vue des éléments retenus (113, 130-137), mais encore au point de vue de la valeur objective que nous leur attribuons. La sélection, impliquée dans l'opération intellectuelle la plus simple, la sensation, contient déjà sous forme enveloppée les autres facultés. Par exemple supposons une série de sensations s'écoulant à travers la conscience et formant la matière de perceptions et de jugements qui vont se produire. La constitution même de cette série suppose déjà des phénomènes d'attention et d'exclusion qui tiennent aux tendances, aux désirs du sujet, et par conséquent à sa volonté sous sa forme la plus simple et à la sensibilité qui en est la traduction pour la conscience. Autrement dit, lorsque de la masse confuse des états de conscience se dégage la sensation, il y a déjà choix ; lorsqu'avec la sensation se forment des perceptions et des concepts, il y a davantage activité de l'esprit ; enfin lorsqu'avec le jugement il y a fixation de rapports définis et réduction à l'unité, on peut dire que l'activité intellectuelle et l'activité volontaire ont concouru également à cette opération. Par là, comme nous l'annoncions au début de ce chapitre, nous rejoignons à la fois, en en précisant la nature, la solidarité et la continuité des opérations psychiques.

CHAPITRE IX

L'INTÉRÊT PRATIQUE

145. Nous sommes passés de la solidarité et de la continuité psychiques à l'idée de sélection et nous avons montré dans la sélection la manifestation générale de l'activité psychique. Mais on peut aller plus loin encore et, au lieu de se borner à constater la sélection comme un fait, essayer de l'expliquer. Or en psychologie la seule explication qu'on puisse donner est une explication téléologique, c'est-à-dire un recours à la finalité : expliquer un phénomène psychique, c'est dire à quoi il sert.

Cette affirmation peut surprendre à première vue, puisque le progrès de la science a consisté à éliminer de plus en plus la considération des causes finales pour y substituer la découverte des lois. Mais la loi, c'est la variation concomitante de deux phénomènes, de deux éléments empiriques parmi d'autres dont les variations ou la constance sont sans relation avec elle. Or, dans la vie psychique tout varie en même temps que tout ; ce n'est donc pas seulement la notion de cause, même dans son sens le moins métaphysique, qui cesse d'être applicable à la psychologie, c'est encore l'idée de loi (chapitre IV).

L'explication finaliste en psychologie n'est pas seulement la seule possible, ce qui ne serait qu'une qualité

toute négative, mais encore elle présente, en y réfléchissant, un caractère réellement scientifique, à un double point de vue. D'abord elle est la transposition nécessaire dans ce domaine de ce qu'est l'explication causale dans les siences de la matière brute. Nous avons vu en effet que ce qui caractérise l'être conscient, comme à un moindre degré l'être vivant, c'est le consensus des fonctions ou opérations. Par suite, étudier le rapport d'une opération particulière à l'ensemble des autres opérations qui constituent ce qu'on peut appeler l'organisme psychique de cet individu — car c'est en cela que consiste l'explication téléologique —, c'est encore, bien que sous une forme nouvelle exigée par les caractères particuliers de tout organisme, rechercher des variations concomitantes, ce qui est le but commun de toutes les tentatives scientifiques.

D'autre part, on peut donner à l'explication téléologique un caractère scientifique en transformant, avec Spencer et la biologie transformiste, le concept de cause finale en celui de conditions d'existence, qui réunit en une notion unique le pourquoi et le comment, la cause finale et la cause efficiente. On s'est étonné maintes fois que tout dans la nature semble fait pour le mieux des êtres vivants et de l'homme en particulier. Déjà Socrate y voyait la preuve de la Providence. Nous n'avons pas besoin ici de critiquer ni même de signaler les puérilités dans lesquelles sont tombés par exemple Fénelon et Bernardin de St Pierre en voulant mettre de la finalité partout. Mais même en ne retenant que les exemples probants, il n'y a vraiment pas lieu de crier au miracle et d'invoquer soit la Providence, soit cette providence laïque que certains voudraient conserver sous le nom de Nature ; il faudrait bien plutôt s'étonner si cette apparence de finalité n'existait pas. En effet, selon la remarque de M. Le Dantec, tout être actuellement vivant fait

partie d'une élite. Si humble que soit l'espèce à laquelle il appartient et quelque bas degré qu'il occupe lui-même dans son espèce, le fait seul de son existence actuelle prouve qu'il est le point d'aboutissement d'une famille, d'une série d'êtres qui s'est continuée sans interruption depuis son origine, c'est-à-dire que tous les individus de cette famille et lui-même ont continuellement été adaptés aux circonstances, et par suite que tout se passe comme s'ils avaient été adaptés intentionnellement aux circonstances ou les circonstances à eux. Mais, objectera-t-on, cette adaptation, si elle n'est pas intentionnelle, si elle n'est que l'effet du hasard, aurait pu ne pas se produire ; que serait-il arrivé en ce cas ? C'est bien simple ; sans cette adaptation, les espèces seraient mortes et nous n'aurions pas à nous en occuper. Il en va comme d'un collectionneur de timbres-poste qui se dirait : « Les timbres ont été faits pour que je les collectionne », oubliant simplement que si les timbres n'existaient pas, il n'aurait pas songé à les collectionner. Il faut donc d'une nécessité absolue et quasi-logique, sans nul besoin de recourir à un dessein intelligent, que les espèces actuellement vivantes présentent toutes les apparences de la finalité, que cette finalité soit d'ailleurs une réalité ou un faux-semblant. La considération de la finalité, ainsi comprise et modifiée par le transformisme, prend un caractère scientifique.

Nous n'avons donc pas à nous faire scrupule d'envisager d'un point de vue finaliste les caractères que nous avons découverts dans la vie psychique, et la sélection qui les résume. Nous énoncerons tout de suite l'idée directrice de cette étude de la façon suivante : La sélection constante et ininterrompue qui constitue l'activité psychique a comme condition non moins constante, comme unique ressort l'intérêt que les choses ont pour nous, intérêt qui peut varier dans des limites très larges selon les individus et à des moments différents pour le même individu,

mais qui a toujours en vue l'utilité de l'individu en tant qu'il est à la fois un être vivant, un corps, et un être conscient, un esprit.

146. En vertu de ce double caractère de l'individu, nous nous trouvons amenés à distinguer dans l'intérêt, dans l'utilité, deux formes principales qui, bien que très différentes, se relient l'une à l'autre par une série continue d'intermédiaires, sans qu'on puisse voir exactement où la première finit et où commence la seconde. La première forme, qu'on peut appeler intérêt pratique proprement dit, vital ou immédiat, consiste dans la poursuite d'abord instinctive et inconsciente, puis consciente et réfléchie, des objets ou des circonstances nécessaires ou simplement utiles à la conservation de l'existence et au bien-être matériel de l'individu vivant. La seconde forme, qu'on peut appeler intérêt théorique, spéculatif ou médiat, consiste dans l'étude désintéressée, la réflexion sur le donné, abstraction faite des résultats pratiques éventuels de cette étude. C'est la satisfaction de la curiosité intellectuelle, de ce besoin de connaître pour connaître déjà signalé par Aristote. Par son caractère instinctif, cette forme de l'intérêt se rattache à l'intérêt pratique proprement dit ; on y peut voir une tendance vitale de l'âme analogue aux tendances vitales du corps. Mais on peut établir d'une autre façon encore le passage de l'une à l'autre de ces deux formes de l'intérêt. La recherche scientifique est essentiellement pratique à son origine ; toutes les sciences ont eu une origine utilitaire (42), et la métaphysique, ne fût-ce que sous la forme religieuse, a été longtemps inspirée par des préoccupations morales. La curiosité intellectuelle n'est que la transformation en fin en soi de ce qui était primitivement un moyen pour la poursuite des fins pratiques de la vie. Cette continuité des formes de l'intérêt, ressort essentiel de l'activité mentale, permet de comprendre la continuité des opérations psychiques, qui ne sont

que des satisfactions différentes données à ce besoin primordial.

Si les considérations qui précèdent sont exactes, il faut voir dans l'activité consciente un organe analogue aux organes corporels, ayant comme eux pour effet, sinon peut-être pour but, d'assurer la survivance et la conservation des êtres qui en sont doués. Pour l'homme en particulier, à la célèbre formule de BONALD : « L'homme est une intelligence servie par des organes », nous substituerions celle-ci : L'homme est un être vivant servi par des organes, parmi lesquels et en tête desquels se trouve la conscience. Mais d'autre part, si la vie psychique et particulièrement intellectuelle est avant tout un instrument d'action et conserve ce caractère exclusif dans la plupart des espèces animales, chez l'homme au moins, et plus particulièrement chez certains hommes qui sont à ce point de vue, au sens étymologique du mot, des dénaturés, elle en est venue, comme son œuvre propre, la science, de moyen qu'elle était primitivement en vue de la vie et de l'action, à se transformer en fin, en activité désintéressée n'ayant d'autre but qu'elle-même ; ce qui était d'abord une nécessité vitale est devenu une finalité consciente en même temps, pour employer la terminologie kantienne, qu'une finalité sans fin.

Nous plaçant successivement à ces deux points de vue, nous montrerons d'une part que les différentes fonctions psychiques et l'activité mentale dans son ensemble sont précisément ce qu'il fallait qu'elles fussent pour faciliter la vie matérielle et physique de l'homme; d'autre part que ces opérations, surtout les opérations supérieures, ont précisément les caractères nécessaires pour faire produire à la pensée considérée comme une fin en soi son maximum d'effet utile. En d'autres termes, la manifestation générale de cette seconde forme de l'intérêt est l'économie de pensée ; ces

opérations ont à la fois comme effet et comme raison d'être de produire le plus rapidement possible et avec le minimum d'effort la plus grande somme de résultats, le rendement maximum. Vu l'extrême difficulté de dissocier le double rôle vital et spéculatif de chaque fonction psychique, puisqu'on passe de l'un à l'autre par transitions insensibles, nous étudierons ensemble ces deux formes de l'intérêt. Passant en revue les différentes opérations, nous montrerons pour chacune d'elles, d'abord l'utilité de sa simple existence par la vie physique et psychique de l'individu, ensuite l'utilité de ses modalités, des formes particulières qu'elle prend et des caractères qu'elle présente pour le bon fonctionnement et le développement de ces opérations elles-mêmes.

147. L'idée directrice de l'utilité pratique de notre vie consciente et des différentes opérations dans lesquelles elle se réfracte nous permet de comprendre un certain nombre de faits que nous n'avions pu jusqu'ici que constater, et tout d'abord les illusions de la conscience spontanée. Nous avons vu, d'une part, que spontanément la conscience se considère comme occupée d'objets autres qu'elle-même (83), caractère objectivant qui se rencontre non seulement dans les phénomènes représentatifs dont c'était là pour la psychologie classique le caractère distinctif, mais même dans tous les phénomènes psychiques sans exception (85), tandis qu'au contraire une observation attentive nous montre qu'en réalité notre conscience n'est jamais occupée que d'elle-même et de ses états. D'autre part, la conscience spontanée s'imagine également qu'elle se retrouve à maintes reprises, au cours de son existence, en présence des mêmes phénomènes, alors qu'en réalité il n'y a jamais dans la conscience à deux moments différents deux états identiques (56). En résumé, la conscience spontanée nous apparaît sujette à deux illusions. La première, qui a rapport à la forme de la con-

science, nous y montre une discontinuité de phénomènes dont certains se reproduiraient identiques, alors que l'introspection nous révèle au contraire dans la vie de la conscience une continuité mouvante où jamais un état passé ne réapparaît absolument le même. La seconde illusion est relative, non plus à la forme de la conscience, mais à sa matière et consiste à prendre comme objet de la conscience des réalités extérieures hypothétiques, alors qu'en réalité l'objet de la conscience est la conscience même. C'est de cette double illusion que nous avons à rendre compte.

C'est en effet une vérité philosophique de la plus haute importance, bien que souvent méconnue, que pour critiquer pleinement une illusion, il ne suffit pas, en la confrontant avec la réalité, d'en montrer la fausseté ; il faut encore, puisque c'est aussi un fait que l'existence de cette illusion, en expliquer la genèse, montrer d'où vient que cette idée erronée est spontanément considérée comme vraie. Ainsi c'est le grand mérite de Hume de ne pas s'être borné à montrer le caractère illusoire de la notion de causalité transitive, de pouvoir causal, mais d'avoir recherché en outre par quel processus avait pris naissance cette notion sans réalité.

Les deux illusions que nous venons de rappeler n'en font qu'une. Toutes deux tiennent à ce que, comme nous le laissions entrevoir en commençant ces recherches (4), nous calquons spontanément notre représentation de la conscience sur notre représentation du monde objectif. Mais on peut aller plus loin et montrer dans l'intérêt pratique le ressort du processus unique d'où sort cette double illusion.

Elle résulte en effet de ce que c'est le monde extérieur qui s'impose au début, dans l'état d'enfance de chaque individu comme de l'humanité. Il a fallu Socrate pour ramener la philosophie des cosmogonies primitives à

l'étude du sujet. Actuellement, maintes personnes ne se doutent pas ou se doutent à peine, sous l'influence de croyances religieuses auxquelles elles adhèrent sans les comprendre, qu'elles ne sont pas simplement des choses, mais qu'il y a en elles, dans leur conscience, une réalité *sui generis*. Et même le psychologue professionnel a bien du mal, nous l'avons montré, à se faire de la vie consciente une idée originale, une représentation qui ne soit pas un simple décalque du monde extérieur. D'où vient donc que c'est le monde extérieur que nous connaissons le premier, et à l'image de qui nous commençons par nous représenter toute réalité nouvelle qui nous est postérieurement révélée ? C'est que ce monde est le théâtre de l'action. *Primum vivere, deinde philosophari*, est la formule exacte de l'évolution mentale et de ce qu'on pourrait appeler le primat de la pratique. Nous objectivons spontanément notre subjectivité parce que l'objectivité est le caractère des choses sur lesquelles nous agissons. Il en va ici comme des erreurs des sens (93) ; dans la nécessité d'agir rapidement qu'impose la vie pratique, nous jugeons des cas actuels par analogie avec les cas antérieurs, jusqu'à ce qu'un échec pratique nous ait avertis, à nos dépens, du caractère erroné de notre croyance.

148. C'est pour la même raison que nous attribuons spontanément à notre vie psychique le caractère de discontinuité, que nous nous la représentons comme une mosaïque composée de petits fragments ayant chacun ses limites précises et dont un grand nombre sont respectivement pareils, alors qu'en réalité notre vie psychique est un courant continu, dans lequel le présent sort du passé sans qu'on puisse indiquer où l'un cesse pour faire place à l'autre, et où jamais ne se retrouvent deux états semblables. Cette illusion consiste comme la précédente à se représenter la vie mentale à l'image du monde extérieur, ou plutôt (car le monde extérieur est lui aussi, dans la

forme primitive sous laquelle il nous apparaît, une continuité mouvante, telle que la dépeignait Héraclite) à l'image de la traduction que nous en donne la connaissance en vue des nécessités de l'action. C'est en cela que consiste l'objectivation ou la désubjectivation de nos états de conscience primitivement subjectifs, qui, ainsi modifiés, deviennent des phénomènes physiques (45) ; et cette objectivation, qui constitue l'idéal des sciences dites pour cette raison objectives, n'est que l'effet des nécessités vitales, de même que la science n'est que la forme évoluée de procédés dictés par l'intérêt pratique. A la continuité réellement donnée, nous substituons une double discontinuité, d'une part la discontinuité dans l'espace des phénomènes et des objets extérieurs, d'autre part la discontinuité dans le temps de ces objets extérieurs et de nos états de conscience ; nous découpons ainsi dans la continuité primitive des sortes de tranches aux limites invariables et dont certaines reparaissent identiques. Mais cette discontinuité et cette identité ne sont que des illusions, et ici la grande source d'erreur est le langage, qui, en attribuant à plusieurs de ces représentations ou de ces états de conscience le même nom, donne à croire qu'il désigne la même chose. Nous faisons des objets extérieurs ou de nos états de conscience des choses ou des *substances* fixes et invariables parce que nous les exprimons par des *substantifs*. Mais le langage, avec les déformations de la réalité qu'il entraîne, est un effet avant d'être une cause ; il n'est que la manifestation du besoin pratique. D'abord nous sommes des êtres sociaux, et c'est en vertu d'une nécessité pratique que nous présentons ce caractère. Le langage a une destination essentiellement sociale, puisqu'il est fait pour mettre notre pensée en communication avec celle d'autrui. Mais pour que nous puissions ainsi nous faire comprendre, il faut, puisque le mot reste fixe, que nous-même et autrui pensions ou tout

au moins croyions penser la même chose quand le même mot est prononcé. De même, au point de vue de l'individu isolé, pour qui la pensée n'est qu'une parole intérieure, il faut, pour qu'il puisse profiter de son expérience passée, ce qui est une condition essentielle de la vie, que les mêmes phénomènes et les mêmes choses se reproduisent ou semblent se reproduire, exprimés par les mêmes mots. C'est bien là encore une nécessité de l'action. Mais il n'y a nullement adéquation entre ces objets dont la connaissance nous est pratiquement indispensable et les états de conscience produits en nous à chaque instant par ces objets hypothétiques (56). Les états de conscience sont aussi variables que les objets nous paraissent fixes ; si le langage était fait pour la psychologie et non pour la vie, il devrait comporter une infinité de flexions. Ce qui nous intéresse dans les perceptions, c'est de nous assurer de leur identité, qui réclame une action identique et nous permet de profiter pour notre conduite actuelle de l'expérience passée. Nous ne prenons pas garde à la différence qualitative des sensations qui accompagnent ces objets à des moments différents ; c'est pour un peintre et non pour un ingénieur que le même paysage est différent en plein midi et aux derniers rayons. Helmholtz a montré que dans un tableau représentant du marbre blanc pendant la nuit, le marbre est représenté dix mille fois plus brillant que ne le serait du vrai marbre à la vraie clarté de la nuit. Il y a là une exagération monstrueuse dûe à ce que ce qui nous intéresse, c'est uniquement de reconnaître qu'il y a là du marbre.

Et cette solidification, si l'on peut dire, du réel, ne se rencontre pas seulement dans les états de conscience qui semblent produits par l'action d'objets extérieurs relativement fixes ; elle se produit aussi pour les états de conscience plus indépendants des circonstances extérieures, pour les sentiments comme dans la perception. La raison

en est la même. Nous avons besoin pour l'action de retrouver des éléments stables dans notre vie intime comme dans le monde extérieur; aussi remplaçons-nous les sentiments toujours variables par des idées stables ; nous substituons à l'objet psychique un objet logique. Nous disons par exemple : je cherche la solution du même problème auquel je travaillais déjà hier. Mais en réalité hier je cherchais cette solution étant gai parce qu'il faisait beau et aujourd'hui je la cherche étant triste parce que le temps est maussade ; hier je la cherchais avec difficulté parce que je n'entrevoyais pas le moyen d'y parvenir et aujourd'hui je la cherche avec calme parce que je me sens dans la bonne voie, etc.

149. Si maintenant nous passons à l'examen des différents phénomènes psychiques, nous voyons tout d'abord que c'est uniquement par l'intérêt pratique que l'on peut expliquer la nature des états affectifs. Le plaisir et la douleur sont des phénomènes parfaitement clairs en tant qu'on les éprouve, mais seulement à ce point de vue. L'analyse peut déterminer avec une précision croissante les représentations qui éveillent en nous des émotions, et aussi les modifications organiques de toute sorte qui accompagnent dans notre corps la production de l'émotion comme état de conscience. Mais dans ces descriptions si détaillées qu'elles soient, il y a toujours quelque chose qui échappe, et ce quelque chose, c'est précisément le *proprium quid* de l'état effectif, ce qui fait par exemple que c'est du plaisir et non autre chose. Si nous voulons saisir le plaisir et la douleur non plus dans leurs concomitants, même inséparables, mais en eux-mêmes, nous n'en savons faire qu'une appréciation esthétique : tout ce que nous en pouvons dire, c'est que le plaisir est le sentiment d'une convenance ou d'une harmonie, la douleur le sentiment d'une disconvenance ou d'un excès. C'est ce que montre l'examen des principales théories du

plaisir et de la douleur. ARISTOTE s'exprime en termes métaphysiques, HAMILTON en termes psychologiques, SPENCER en termes biologiques ; mais tous se bornent à dire pourquoi nous éprouvons du plaisir ; aucun ne peut rendre compte de sa nature.

Prenons en particulier la plus récente et la plus complète de ces théories, celle de SPENCER. Le plaisir et la douleur, dit-il, accompagnent certains phénomènes généraux ou locaux de l'organisme. Deux catégories d'états s'accompagnent de douleur : les états d'inaction, qu'accompagnent plutôt des malaises ou besoins, et qui sont surtout relatifs aux fonctions de la vie végétative (faim, soif, inaction musculaire, solitude, etc.), et les états d'action excessive. Si l'on reconnaît à une extrémité les douleurs négatives ou besoins, à l'autre les douleurs positives ou fatigues, il en résulte que le plaisir accompagne les actions situées entre ces deux extrêmes. Or les états extrêmes ou douloureux ne s'accordent pas avec l'équilibre normal des fonctions qui constitue la santé, tandis que les états moyens qui s'accompagnent de plaisir sont requis pour la santé. Dans le corps vivant, tous les organes conspirent à l'entretien de la vie; l'état du cœur, des poumons, etc., intéresse tous les autres organes. Si donc un des organes est surmené ou privé de l'activité qu'il doit dépenser, des troubles secondaires apparaîtront dans les autres fonctions et la santé en souffrira. Donc les états agréables sont ceux qui sont utiles à la santé, les états douloureux ceux qui lui sont nuisibles.

SPENCER est le premier à reconnaître l'insuffisance de l'explication du plaisir et de la douleur par le caractère utile ou nuisible pour la santé des actions qui les provoquent : si l'on considère l'homme dans son état actuel, il est impossible de comprendre pourquoi un grand nombre d'états sont agréables ou pénibles. Aussi complète-t-il sa théorie du plaisir et de la douleur en faisant appel à

l'évolutionnisme. Le plaisir et la douleur sont liés aux conditions d'existence de l'être sentant. Un être qui trouverait agréables, c'est-à-dire chercherait à retenir dans sa conscience des états qui lui seraient nuisibles, aurait été amené à disparaître rapidement, et par suite empêché de se reproduire. En vertu du mécanisme de la sélection naturelle, les êtres et les espèces qui ont survécu sont donc ceux qui éprouvaient du plaisir à propos des états de conscience correspondant à des circonstances ou à des actions favorables au maintien de leur existence et à leur développement, de la douleur à propos de ceux qui correspondaient à des circonstances ou à des actions nuisibles. Mais cette adaptation du plaisir et de la douleur à l'utilité dans les individus survivants n'est jamais parfaite, car elle se poursuit peu à peu au cours du développement des êtres, et parmi des conditions sans cesse variables, ne fût-ce que par l'effet même de ce développement. C'est ainsi que les animaux supérieurs qui ont la faculté de prévoir peuvent rechercher avec raison des actions produisant des douleurs immédiates en vue d'une utilité ultérieure plus grande. Cela est encore plus vrai de l'homme que la vie sociale contraint à une adaptation plus encore morale que physique. Ce n'est donc que d'une manière générale que le plaisir nous indique le but qu'il faut atteindre, la douleur un danger à éviter ; ce sont des guides bien imparfaits qu'il est indispensable de perfectionner constamment par des réadaptations successives. En résumé, est agréable ou pénible non seulement ce qui est à l'heure actuelle favorable ou nuisible à notre santé, mais encore ce qui est en accord ou en opposition avec les conditions actuelles de notre existence, non seulement biologiques, mais encore psychologiques, morales, sociales. En outre, comme conséquence de l'hérédité, sont aussi agréables par exemple des circonstances actuellement sans utilité ou même nuisibles, mais qui ont été

avantageuses à la conservation et au développement de nos ancêtres. Ce n'est donc que par des considérations de finalité et d'intérêt pratique qu'on peut arriver à déterminer dans la mesure du possible la nature du plaisir et de la douleur. Les mêmes considérations s'appliqueraient à la sensibilité morale, en vertu de la continuité qui fait qu'on passe par transitions insensibles des sensations aux sentiments (108).

C'est également par un recours à la finalité que peuvent s'expliquer certains faits de détail relatifs au plaisir et à la douleur. C'est un fait incontestable que les nuances de la douleur sont beaucoup mieux connues et plus distinctes que celles du plaisir. SCHOPENHAUER en tire argument en faveur du pessimisme ; nous nous contenterons de proposer cette explication que la connaissance des douleurs, c'est-à-dire des dangers, est plus indispensable que celle des plaisirs, qui est est en quelque sorte un luxe. On peut expliquer de même le fait que la douleur physique se localise d'une façon beaucoup plus précise que le plaisir. Il n'y a là qu'un cas particulier du rapport de l'intérêt pratique au perfectionnement de la discrimination (162).

150. Si nous passons maintenant à l'activité, nous voyons tout d'abord qu'il est conforme à l'intérêt vital que l'action idéo-motrice pure et simple qui se produit dans les réflexes et dans l'instinct se transforme dans certains cas en une action idéo motrice complexe, telle qu'est l'action volontaire. Celle-ci se distingue en effet de l'action réflexe ou automatique par son indétermination. Tandis que dans celle-ci une impression extérieure donnée se prolonge par une réaction motrice immuable, déterminée à l'avance par un mécanisme préexistant, dans l'action volontaire, par l'intervention de la délibération et quoi qu'il en soit de la liberté au point de vue métaphysique, des excitations identiques donnent

naissance à des réactions différentes. On peut transposer cette opposition en termes physiologiques : le cerveau, intéressé dans le mouvement volontaire, semble jouer par rapport aux mouvements le rôle d'un commutateur électrique, par opposition au circuit unique constitué par les nerfs sensitifs et moteurs qui passent simplement par les centres secondaires. Ce caractère de la volonté était en quelque sorte exigé dans l'intérêt de la vie et de l'action. Les situations dans lesquelles se trouve l'homme étant extrêmement complexes et changeantes, il importait qu'il ne fût pas pour ainsi dire rivé à un mécanisme préétabli ; l'indétermination du mouvement volontaire rend l'adaptation aux circonstances infiniment plus souple et plus utile.

151. L'habitude à son tour a pour la vie une utilité incontestée ; elle est essentiellement pratique. Par elle l'homme emmagasine dans son organisme tout ce qu'il faut pour extraire d'une situation actuelle donnée la réaction immédiatement nécessaire ou utile. L'expérience des situations antérieures semblables est présente à l'organisme sous forme de mécanismes moteurs tout prêts à entrer en jeu. Sans ces résidus moteurs de l'expérience passée qui la continuent dans le présent, la conservation de la vie serait impossible ou du moins gravement compromise : l'adulte resterait indéfiniment dans le même état qu'au premier moment de son existence.

152. Conforme à l'utilité pratique et vitale par le seul fait de son existence, l'habitude l'est encore par ses effets. Grâce à elle d'abord, les actions se déroulent nécessairement avec plus de rapidité et de facilité, parce qu'elle simplifie les mouvements nécessaires pour obtenir un résultat donné en émondant, si l'on peut dire, les mouvements inutiles qui au début se produisaient en même temps. C'est ainsi que pour l'enfant qui apprend à écrire, le progrès essentiel est réalisé du moment où il

sait faire des bâtons, cet exercice n'ayant d'autre utilité que de lui apprendre que l'écriture nécessite exclusivement des mouvements de la main et non d'autres mouvements, comme celui de tirer la langue. La même observation s'appliquerait à tous les exercices appris, art du pianiste, danse, gymnastique. Par exemple l'obstacle que rencontre le gymnaste qui veut exécuter à la barre fixe le mouvement appelé temps allemand, obstacle que l'habitude seule surmonte, est la tendance spontanée à accomplir en même temps les mouvements correspondant au grand élan. Dans tous ces cas, l'utilité de l'habitude consiste à substituer aux synergies naturelles, c'est-à-dire aux séries de mouvements qui se produisent naturellement, d'autres ensembles ne contenant plus que les éléments nécessaires et suffisants pour obtenir le résultat qu'on s'est proposé.

153. L'intérêt pratique rend compte également du caractère d'automatisme et d'inconscience qui s'attache aux actes habituels (109). La conscience occupe une zone relativement étroite, en dehors de laquelle se trouve d'un côté tout ce qui est inutile, de l'autre, tout ce qui, étant utile et même indispensable, peut s'exécuter de soi-même, comme une bonne machine qu'on n'a pas besoin de surveiller pendant qu'elle travaille et dont le fonctionnement serait assuré, soit par le mécanisme inné de l'instinct, soit par le mécanisme acquis de l'habitude. Le domaine de la conscience est le domaine des circonstances utiles auxquelles nous ne sommes pas encore adaptés à réagir immédiatement et mécaniquement. Les mécanismes, soit organiques, soit psychiques, formés d'abord par une volonté consciente, tendent à devenir inconscients dès que la conscience n'est plus indispensable au déroulement complet et régulier des mouvements et des actions que produisent ces mécanismes (109). Certains de ces mécanismes ne sont pas encore arrivés au degré de perfection

qui leur permettrait de marcher tout seuls; il faut alors que la conscience intervienne pour en relier les différents moments les uns aux autres. D'autres ont atteint cette perfection ; ils se dérouleront d'eux-mêmes, automatiquement, sauf dans les cas où la conscience, se représentant d'autres mouvements possibles et les préférant, inhibera le pouvoir moteur que possède par elle-même toute représentation (65). C'est un principe général en psychologie que la conscience déserte tous les processus où elle n'est plus indispensable, principe qui n'est qu'une expression de la loi d'économie (147). C'est par cette raison que s'explique par exemple l'inconscience des mouvements si compliqués des yeux dans l'accommodation à la distance des objets. Cela est tellement vrai que la conscience reconquiert ses positions sur l'automatisme acquis toutes les fois que quelque circonstance imprévue se présente dans un ensemble auquel nous sommes accoutumés à répondre mécaniquement. Sauf ce cas, l'automatisme est très supérieur à l'activité réfléchie au point de vue du résultat. Ainsi un pianiste qui en exécutant un morceau qu'il connaît voudra surveiller son doigté ou regarder attentivement sa musique aura de fortes chances de se tromper. C'est également un fait bien connu qu'à bicyclette il n'y a rien de plus dangereux que de regarder un obstacle; on va immanquablement s'y heurter, alors qu'on l'eût évité instinctivement en se laissant guider par l'automatisme.

On comprend maintenant l'utilité des différents caractères de l'habitude. L'homme accomplit journellement des actions très compliquées, parmi lesquelles bien peu correspondent à un mécanisme réflexe primitivement établi dans le système nerveux. Il faut donc qu'un mécanisme acquis permette de rapprocher ces actions des réflexes, sans quoi nous passerions tout notre temps à des actions nécessaires sans doute, mais qui empêcheraient toute

adaptation ultérieure et tout développement de l'intelligence humaine. Il faut que la réaction qui nous a réussi dans un état antérieur reconnu analogue se produise le plus rapidement et le plus sûrement possible, par une élimination de tout le travail antérieur de tâtonnement et d'invention. Si nous étions toujours forcés de mettre le même effort et le même temps à accomplir le même acte, si nous étions toujours arrêtés par les mêmes obstacles, notre activité ne ferait aucun progrès et tournerait toujours dans le même cercle. On voit par là l'utilité des caractères de l'habitude : diminution de l'effort, de la durée, de la conscience et de la tonalité affective : ainsi se trouvent réalisées les conditions nécessaires à l'action et au développement d'un être complexe. L'automatisme, soit du corps, soit de l'esprit, n'est donc nullement, comme on pourrait être tenté de le croire, une diminution de l'activité ; ce n'est que son transfert sur un terrain nouveau, condition du progrès de la vie consciente et d'une activité qui tend constamment à accroître son domaine. Le temps et l'effort économisés par l'habitude et l'automatisme restent disponibles pour aller plus loin.

En résumé, l'être vivant a pour propriété fondamentale de rechercher ce qui favorise son développement et de rejeter ce qui lui nuit ; il y a dans le mécanisme psychique, considéré *a tergo*, une sorte de finalité inconsciente. Ce serait donc une vue superficielle d'opposer la volonté au mécanisme psychique comme deux réalités absolument contraires, comme si la volonté était la seule forme de la finalité, et le mécanisme quelque chose qui exclue absolument cette finalité. A y regarder de plus près, il y a finalité des deux côtés ; l'ensemble de l'activité, qu'elle soit volontaire ou non volontaire, ensemble d'instincts ou faisceau d'habitudes, ne s'explique que par une finalité interne directrice ; la volonté ne paraît s'opposer au mécanisme que parce qu'elle est une finalité consciente ; et loin

de s'opposer à la finalité inconsciente de la vie, elle ne devient au contraire efficace qu'en s'y alliant, en se la subordonnant. Par suite, le libre arbitre ne devra pas être conçu comme une espèce de force absolue qui s'imposerait du dehors à un mécanisme objectif rigide, à la façon de quelqu'un qui appuierait sur un bouton, mais comme intérieur à cette vie psychique si riche et déjà si pénétrée de finalité (88). On comprend par là la continuité que nous avons signalée entre les diverses formes de l'activité (109).

154. Si maintenant nous passons à l'intelligence, nous pouvons nous attendre à ce que l'intérêt pratique en soit le ressort constant, y joue le même rôle que dans le reste de la vie psychique, puisqu'elle est en réalité inséparable à la fois de la sensibilité et de l'activité proprement dite (74). Le rôle de la vie affective est de nous renseigner sur le caractère agréable ou pénible des circonstances ou des objets, c'est-à-dire sur leur effet utile ou nuisible éventuel pour notre existence et notre bien-être (149). L'activité a pour effet de poursuivre les objets ou circonstances utiles, de fuir les objets ou circonstances nuisibles. Le développement spécial que prend l'intelligence consiste uniquement dans la complexité des intermédiaires qui peuvent s'intercaler entre la sensation agréable ou pénible et les mouvements destinés à la faire durer ou cesser. La finalité vitale sans laquelle sont inintelligibles les états affectifs et les mouvements qui les prolongent n'est donc pas moins indispensable pour comprendre la vie représentative. Cette finalité est même encore plus particulièrement manifeste dans l'intelligence, puisque son existence même répond au besoin pratique, puisque c'est pour permettre un plus grand choix, une plus grande élasticité dans les réactions motrices consécutives à l'impression produite par les circonstances qu'elle s'intercale entre les deux termes

sensibilité et activité.

155. Nous allons retrouver la même intervention de l'utilité pratique dans le détail des opérations intellectuelles. C'est elle tout d'abord qui rend compte des caractères de la sensation. Celle-ci apparaît à la réflexion comme la synthèse d'une multitude d'impressions élémentaires, inconscientes chacune en particulier et qui ne sont senties que fondues ensemble. En outre, elle est toujours partie intégrante d'une synthèse plus large encore, qui lui donne son aspect original, puisque les mêmes circonstances objectives donnent naissance selon l'individu et le moment à des sensations différentes (55). Ces caractères de la sensation pourraient être déduits *a priori* de son rôle utilitaire. La sensation est destinée à nous donner des renseignements sur toutes les impressions extérieures qui peuvent intéresser notre action actuelle. Elle devait donc concentrer ces impressions élémentaires autant qu'il était utile pour économiser nos efforts et nous donner en un seul acte un ensemble de renseignements. Elle ne devait pas nous donner une conscience distincte de ceux de ces éléments qui, n'étant jamais donnés séparément, n'ont aucun intérêt à être séparés dans la sensation (121). De plus, comme les renseignements qu'elle nous donne ne sont utiles qu'autant qu'ils se rapportent à notre état actuel, la sensation doit dépendre de cet état, c'est-à-dire de toutes les sensations simultanées. La complexité et la relativité, qui sont les caractères effectifs de la sensation, s'expliquent donc par son rôle pratique. On expliquerait de même ce fait particulier que les sensations produites par un objet en mouvement sont plus distinctes que celles que nous donne un objet fixe (55), puisque c'est en général en tant qu'ils se meuvent, c'est-à-dire qu'ils se rapprochent ou s'éloignent de nous, que nous avons à nous attendre à une action d'eux sur nous et à modifier notre attitude à leur égard. Que l'on compare par exemple l'intérêt que

nous portons à une automobile au repos et à une autre qui vient au-devant de nous en faisant du 60 à l'heure.

156. Le caractère utilitaire de la perception avait déjà été signalé par DESCARTES. La perception est, sous une apparente simplicité, une synthèse très complexe de sensations et d'images formée à la suite d'une longue série d'expériences (93) et dans laquelle une intuition d'ensemble immédiate se substitue à la succession des opérations multiples par lesquelles s'est constituée cette synthèse. Ce caractère de la perception, et le fait que la synthèse perceptive s'effectue de la même façon chez tous les individus, ne peuvent s'expliquer que par la finalité de la perception, son utilité pour l'être vivant. Il y a un intérêt primordial à ce que les diverses sensations produites par un même objet soient toutes rapportées en bloc à cet objet, et dans l'endroit où il est situé, c'est-à-dire où nous pouvons agir sur lui (171). Il y a également intérêt, comme dans tous les cas d'automatisme acquis, à ce qu'une impression sensible unique évoque immédiatement, d'une façon instantanée, la multitude des sensations qui, d'après les enseignements de l'expérience, peuvent nous venir de cet objet, si elles ne nous sont pas actuellement données. C'est ainsi que nos perceptions sont une langue que nous épelons dans la première enfance et que nous lisons couramment lorsqu'est faite l'éducation des sens.

C'est encore un fait explicable par l'intérêt pratique que tous les éléments sensationnels impliqués virtuellement dans une perception ne sont pas en même temps au même plan pour notre conscience. Les images distinctement évoquées par une sensation pour constituer une perception sont celles qui sont nécessaires ou utiles; inversement les éléments ou caractères de l'objet que la perception néglige et laisse dans le champ de la conscience obscure (113) sont ceux qui actuellement ne nous

touchent ni ne nous servent. L'utilité pratique est donc le ressort de la sélection qu'exerce l'abstraction enveloppée dans la sensation (136). C'est ainsi que dans l'ensemble des sensations visuelles, tactiles, thermiques, etc., qui constituent la perception d'un poêle, ce seront les images thermiques qui seront éveillées nettement lorsque, ayant à m'en approcher, je le ferai avec précaution de peur de me brûler, tandis que ce seront les images tactiles qui se présenteront à mon esprit pour le même poêle lorsque, traversant la pièce dans l'obscurité, je prendrai garde de m'y heurter. En résumé, c'est parce qu'une excitation sensorielle devient le signe d'une action pratique à exécuter qu'elle évoque, parmi les images correspondant à l'objet d'après notre expérience antérieure, tous les éléments d'information nécessaires à l'accomplissement de cet acte, et ceux-là seulement. Et ces considérations restent vraies quand l'esprit se propose des fins, non plus proprement pratiques, mais plus désintéressées et spéculatives. C'est par elles que s'explique ce fait que des personnes différentes ne voient pas la même chose dans un même spectacle (134). La chute d'une pomme est un phénomène physique pour un Newton, non pour le gamin qui secoue l'arbre pour croquer le fruit.

C'est l'intérêt pratique enfin qui explique comment il se fait que dans cet ensemble d'alphabets différents, si l'on peut dire, dans lesquels nous exprimons la réalité sensible, c'est l'alphabet visuel que nous employons à peu près exclusivement et auquel nous tendons à réduire tous les autres, au point que M. Le Dantec a pu soutenir dans *Les lois naturelles* que la physique consiste uniquement à traduire de gré ou de force dans la langue visuelle les phénomènes qui se présentent primitivement à nous exprimés dans une autre langue sensorielle ; à amener, comme il dit, le canton optique à recouvrir progressivement un nombre de plus en plus grand des autres cantons

sensoriels. Sans même aller aussi loin, c'est autour des données visuelles que nous organisons nos perceptions acquises. Ce rôle privilégié de la vue tient à ce que c'est le sens qui au point de vue pratique nous donne sur le monde extérieur les renseignements les plus précis et les plus commodes.

157. Aux conditions que réalise l'habitude pour la rapidité et la sûreté de notre action (153), il faut ajouter celles qui résultent de la mémoire, la mémoire, ou tout au moins une certaine mémoire, étant une habitude de la conscience comme l'habitude est une mémoire organique. La reproduction fréquente d'un même souvenir évite les tâtonnements nécessaires à sa recherche et à son évocation. Si les états psychiques qui nous intéressent ne pouvaient en quelque sorte se mettre à notre disposition immédiate, si nous ne pouvions conserver et reconnaître ce qui dans les expériences passées nous a été utile, toute notre vie antérieure serait pour nous comme si elle n'était pas ; si d'autre part les autres états psychiques ne disparaissaient pas peu à peu dans l'oubli quand les circonstances n'en exigent pas la reproduction fréquente, notre vie consciente serait embarrassée par tout un bagage encombrant, comparable à ces immenses convois dont le principal effet est de retarder la marche des armées. La mémoire ne nous est pas moins utile par ce qu'elle nous refuse que par ce qu'elle nous donne ; l'oubli est à la fois un élément essentiel de la mémoire (131) et une condition de progrès. De même que la peau se débarrasse par desquamation des cellules mortes, l'oubli débarrasse graduellement notre conscience des traces du passé qui ne constitueraient plus pour nous qu'une entrave et une charge et permet à la mémoire de restituer le passé sous la forme par laquelle il se rattache à l'état actuel.

S'il en est ainsi, les souvenirs évocables, mais non évoqués, qui subsistent sous forme inconsciente, ont

besoin pour revivre de se rattacher d'une façon ou d'une autre à notre vie présente, réellement vécue, à la vie du corps, en un mot à nos mouvements actuels. Mais un souvenir sera d'autant plus utile qu'il résumera un plus grand nombre d'expériences passées différentes et cependant par un certain côté semblables. La généralité est la condition de la vie comme de la science, et n'est la condition de la science que parce qu'elle est celle de la vie. Or un souvenir qui aurait conservé son individualité originelle, qui serait comme état secondaire la reproduction pure et simple de l'état primaire correspondant, n'aurait rien de commun ni avec les autres faits passés analogues ni avec la circonstance actuelle qui l'évoque, puisqu'il n'y a pas deux états de conscience identiques (56). Si donc c'est l'utilité présente du souvenir qui lui donne droit au rappel et, si l'on peut dire, à la résurrection, il ne pourra conserver sa forme originale, sa matière tout-à-fait complète ; il lui faudra pour s'actualiser abandonner quelque chose de sa coloration primitive et surtout trouver moyen de se fondre avec d'autres souvenirs d'une coloration primitive différente. La simplification énorme, la schématisation de notre vie passée dans le souvenir est donc la conséquence naturelle du rôle pratique de la mémoire. Sans doute une frange du souvenir complet, personnel, entourera d'ordinaire la mémoire ainsi contractée, et c'est même cette frange qui nous révèle l'existence d'une mémoire infiniment plus vaste, selon toute vraisemblance, que la mémoire utilisée. Sans doute aussi la volonté, quelle qu'en soit la nature, pourra évoquer des souvenirs inutiles au point de vue pratique, mais ce sera en vue d'une autre utilité, d'ordre spéculatif ou esthétique, et en rusant en quelque sorte avec le mécanisme imposé à la mémoire par l'intérêt pratique. On pourrait appliquer également ces considérations aux mémoires spéciales (105), qui sont autant d'oublis systématiques, spontanés ou cul

tivés volontairement. Chacun de nous ne retient de son expérience passée que ce qui l'intéresse à un point de vue déterminé. Donc, sous toutes ses formes, spontanée ou volontaire, l'évocation actuelle d'un souvenir est conditionnée par son utilité, immédiate ou dérivée.

L'oubli des circonstances dont le souvenir est actuellement inutile explique le caractère d'inconscience que présentent les mouvements automatiques, non seulement au moment où ils se produisent (109), mais aussi dans le souvenir. Les faits qui tendent le plus à disparaître de la conscience sont ceux que nous n'avons aucun intérêt pratique à retenir parce qu'ils font partie de séries régulières, par exemple les mouvements solidement organisés qui se succèdent avec une régularité presque fatale. Nous ne conservons la mémoire que du premier et du dernier terme de la série ; tous les intermédiaires, dont le souvenir est sans intérêt, disparaissent. Qu'on essaie, par exemple, de se rappeler tous les pas qu'a nécessités une course.

Un dernier exemple montrera jusqu'à quel degré de détail le processus de la mémoire est conditionné par l'intérêt pratique. Ce n'est pas seulement les états de conscience passés qui revivent dans notre conscience actuelle, c'est aussi le souvenir de leurs rapports ; et l'expérience prouve qu'en général la mémoire des relations est plus développée que la mémoire des états de conscience unis par ces relations. Ainsi, pour en donner un exemple frappant, alors que des personnes à l'oreille peu exercée arrivent facilement à répéter telle ou telle mélodie, il faut une éducation musicale développée pour répéter cette mélodie dans le ton original. Cette survivance plus grande des rapports que des termes en rapport est d'une grande utilité pour une pensée complexe, étendue et rapide comme doit l'être la pensée humaine. Car si le souvenir le plus net était celui des états eux-mêmes, nous serions sans cesse

occupés d'objets concrets. Mais grâce à l'abstraction contenue en germe dans la mémoire, le souvenir porte sur ce qu'il y a de plus général, sur les rapports des choses, ce qui permet de penser et d'agir rapidement. Par là s'explique le rôle essentiel du langage pour la mémoire. La mémoire complexe des idées ou des actions se confond avec la mémoire du langage 166).

Sous toutes ces formes nous retrouvons la schématisation qui est la condition nécessaire de l'utilisation pratique de la mémoire. Notre mémoire nous permettra une action d'autant plus large qu'elle résumera dans une formule unique un plus grand nombre de cas particuliers différents ; elle tiendra à notre disposition pour réagir à une situation donnée une portion d'autant plus considérable de notre expérience que les faits particuliers auront perdu de leur individualité ; et c'est évidemment le comble de cette dépersonnalisation, si l'on peut dire, d'un objet, qu'il n'en subsiste plus dans le souvenir qu'une sorte de point destiné à supporter les relations de cet objet avec les autres, de même qu'en géométrie le point se réduit à n'être que l'intersection de deux lignes.

158. L'intérêt pratique intervient dans l'imagination au même titre, et simplement d'une manière plus frappante que dans les autres fonctions psychiques où se manifeste la sélection et qui comprennent des éléments affectifs plus ou moins conscients, car c'est tout un (149, 181). C'est l'intérêt pratique qui est à la base de toutes les inventions de l'humanité, qui sont autant de créations de l'esprit, c'est-à-dire d'actes d'imagination (75). Les besoins, tendances, désirs, dont le faisceau constitue l'instinct de conservation individuelle, ont été les générateurs de toutes les inventions relatives à l'alimentation, l'habitation, la fabrication des armes, instruments, machines. Le besoin d'expansion ou d'extension individuelle ou sociale a suscité les inventions guerrières, commerciales,

industrielles. Les besoins de l'homme en contact avec ses semblables ont engendré, par une action instinctive ou réfléchie, les nombreuses créations sociales et politiques qui ont régi les groupes humains. Le besoin de connaître et d'expliquer bien ou mal a créé les mythes, les religions, les systèmes philosophiques, les hypothèses scientifiques. Par une série continue d'intermédiaires, on s'élève des formes les plus immédiates et les plus utilitaires de l'intérêt pratique aux formes les plus élevées et les plus désintéressées, par exemple celle qu'il prend dans la vocation de l'artiste (130). Cette vocation consiste dans l'intérêt qu'il porte à un certain ordre de représentations de préférence ou à l'exclusion de tous les autres possibles (75) ; il ne voit rien de plus indispensable pour lui que de travailler à son art, au point de sacrifier à cette tendance ses intérêts immédiats, comme le montre l'exemple bien connu de Bernard PALISSY.

L'imagination joue égalemement dans la vie courante un rôle de tous les instants. Notre vié est une invention perpétuelle. Nous nous y représentons des fins à atteindre et les moyens de les réaliser. C'est l'imagination qui nous fournit à la fois le but et le plan de conduite. Elle consiste ici à se représenter ce qui aurait lieu si l'on agissait de telle façon. Tel s'est proposé une fin et a employé pour l'atteindre les moyens qu'il tenait par exemple des enseignements traditionnels. Ces moyens n'ont pas réussi ; le voilà désarmé devant la difficulté, incapable de la résoudre, semblable au papillon qui continue indéfiniment à se cogner au carreau pour s'échapper de la chambre sans chercher une autre issue. Au contraire, l'homme d'imagination est un homme ingénieux ; il aperçoit plusieurs moyens différents pour atteindre le même but et peut en essayer successivement de nouveaux lorsque les précédents ont échoué. C'est cette imagination qui distingue les hommes d'action dans les domaines les plus divers,

techniciens, industriels, hommes d'affaires, diplomates, politiques, tacticiens, etc. Le succès a pour condition l'ingéniosité, et l'ingéniosité l'imagination.

159. Mais déjà dans l'imagination intervient, à côté de l'intérêt vital, l'intérêt spéculatif. L'imagination émancipe la pensée humaine de l'immédiat, du concret et de l'actuel ; elle fait la transition de la pensée sensible à l'entendement, et son utilité se manifeste, non seulement dans la vie, mais aussi dans des activités plus désintéressées comme l'art et la science. Il est inutile de le montrer pour l'art, ce point étant admis sans conteste ; mais il y aura intérêt à le montrer pour la science, car cela est moins évident à première vue et moins couramment admis, au point qu'on fait parfois de l'imagination la caractéristique des artistes par opposition aux savants, qualifiés d'esprits positifs, c'est-à-dire dénués d'imagination.

L'imagination joue d'abord dans la science un rôle considérable en tant qu'elle lui fournit les hypothèses indispensables, car avant de démontrer les vérités nouvelles, il faut bien les imaginer. C'est l'imagination qui suppose, en partant de tel ou tel exemple particulier, une loi générale hypothétique qu'un travail ultérieur devra vérifier ou rejeter. C'est elle qui permet, selon le précepte de Descartes, de supposer de l'ordre entre les choses qui ne paraissent pas se suivre naturellement les unes les autres. C'est sur elle que reposent les « expériences pour voir » dont parle Cl. Bernard, et les essais de synthèse, soit d'éléments matériels en chimie, soit de lois particulières dans une loi plus générale, dans la marche déductive de la science.

L'imagination n'est pas seulement indispensable à la science comme procédé de découverte, mais encore comme procédé d'exposition et de démonstration. C'est elle qui combine les constructions ou les schémes sans lesquels les

démonstrations les plus abstraites, celles de mathématiques, manqueraient d'un point d'appui solide. C'est elle encore qui invente les « exemples cruciaux » dont parle Bacon, les cas privilégiés où l'expérience est facile et probante, qui combine les dispositifs expérimentaux les plus heureux pour la vérification. C'est elle enfin qui invente les procédés les mieux appropriés pour exposer ce qu'on a découvert, les formules les plus propres à mettre les lois en évidence. On sait que certaines lois exactes sont restées longtemps stériles, jusqu'au jour où une expression nouvelle de ces mêmes lois est venue leur donner subitement une fécondité inattendue. Et à propos de ce rôle de l'imagination dans la création des symboles scientifiques, n'est-ce pas encore une imagination que la confiance des savants, sur la foi d'exemples peu nombreux à l'origine, dans la possibilité de traduire les lois des phénomènes qualitatifs qu'étudient les physiciens, dans la langue quantitative des mathématiques, traduction qui est l'idéal de la science ?

160. L'association étant un des facteurs essentiels de la mémoire et de l'imagination (31), on peut s'attendre à ce que l'intérêt y joue un rôle non moins important. L'association est un processus plutôt passif correspondant à ce qu'il y a d'automatique dans la vie de l'esprit, faculté intellectuelle mais non purement humaine, commune à l'homme et à l'animal : c'est par l'association des images que les animaux imitent le raisonnement. Commune à tous les êtres conscients, cette opération est donc à la base même de la conscience ; et puisque la conscience semble apparaître avec la vie libre, il faut que l'association soit étroitement unie aux phénomènes de la vie ; son existence et ses lois doivent pouvoir se déduire des conditions générales de la vie. L'association étant l'opération commune à tous les animaux doit intéresser d'abord la vie matérielle, être une arme. Or la première nécessité pour un être

vivant est d'utiliser sa conscience en vue de la vie, c'est-à-dire de la faire servir en tant que mémoire, soit à écarter des dangers, soit à procurer des avantages. Pour profiter d'une situation donnée, il est indispensable de savoir ce qui résultera de telle ou telle démarche accomplie, de telle ou telle décision prise. Comment le savoir sinon par le rappel d'une situation analogue et des conséquences qui ont alors suivi telle ou telle action ? Il faudra donc d'abord que par ressemblance l'animal évoque distinctement ou confusément l'image d'une situation analogue ; ensuite que par contiguité il rattache à cette image le souvenir de ce qui y fut juxtaposé dans l'espace et le temps[1]. Là est le premier effet pratique de la conscience. L'association des idées sous la forme de la ressemblance ou de la contiguité est l'esquisse des raisonnements inductif et déductif (117) ; ce sont ces raisonnements projetés de la sphère de la pensée dans celle de la vie. A mesure qu'on s'élève dans la série animale, on voit ces associations se rapprocher du raisonnement. Chez l'homme une scission s'opère: d'un côté le raisonnement proprement dit, de l'autre l'association par ressemblance et contiguité qui conserve et accentue son caractère automatique. On pourrait expliquer d'une façon analogue l'association par contraste, si l'on tient à lui conserver une existence indépendante. Il est en effet très utile au point de vue vital que nous nous représentions simultanément les deux extrêmes d'un genre, qui doivent s'accompagner, pour l'utilisation pratique, de réactions opposées. Les circonstances réelles qui se présentent ne sont en général ni l'un ni l'autre des extrêmes, et l'évocation simultanée des deux extrêmes sous forme de couple indissoluble nous permet de voir plus facilement duquel se rapprochent le plus les circonstances données, pour que nous sachions si nous devons

1. A proprement parler, il y aurait plutôt là un phénomène de discrimination ; mais nous nous en tenons à la terminologie courante.

régler notre conduite sur le type des réactions réclamées par l'un des extrêmes ou par l'autre.

Si maintenant on veut expliquer pourquoi une idée actuellement présente dans la conscience évoque parmi toutes celles à qui elle est associée celle-ci plutôt que celle là (133), il ne suffit pas d'invoquer l'habitude et ses lois secondaires (78). Sans doute l'habitude, non seulement établit les liaisons d'idée à idée, mais encore les groupe, de façon que chacun a des séries qui lui sont familières et sur lesquelles il retombe. C'est en cela que consiste la paresse de l'esprit, paresse très générale et dont le radotage n'est que la forme extrême. Mais à côté de l'habitude, il y a une autre raison très importante, à savoir l'intérêt du moment, qui a pour traduction psychique l'état émotionnel. On s'explique par là le rôle que joue la tonalité affective dans la sélection qui se manifeste dans l'association (133). Le même objet vu dans des dispositions physiques et morales différentes évoque des idées différentes. En général, s'il n'y a pas de raison antagoniste, une idée éveille parmi toutes celles auxquelles elle est associée celle qu'il importe pour nous de voir revenir dans la conscience. Ainsi nos associations sont toutes différentes selon que la conservation personnelle est en jeu ou non. Si l'on regarde des lions en cage, leur aspect n'éveille que des idées de puissance, de grâce, de beauté physique ; si on les rencontrait en liberté, les associations seraient tout autres. De même, les associations suscitées par les personnages de théâtre sont très différentes de celles que provoqueraient ces mêmes personnages transportés dans la vie réelle.

161. L'attention est à son tour tributaire de l'intérêt pratique. On peut déjà s'en rendre compte, à un point de vue superficiel, d'une part par la liaison intime que l'attention entretient avec les phénomènes corporels, puisque le corps est par excellence l'instrument de l'ac-

tion, d'autre part par sa relation étroite avec les états affectifs qui ne peuvent s'expliquer que comme traduction psychique du caractère pratiquement utile ou nuisible des circonstances qui les produisent. L'attention spontanée, bien qu'elle exige une grande tension, surtout musculaire, n'est accompagnée d'aucun effort conscient : on en peut prendre comme preuve le badaud qui reste naturellement immobile pendant des quarts d'heure à regarder « le mur derrière lequel il se passe quelque chose ». C'est que cette dépense d'énergie est contrebalancée et voilée par des états affectifs intenses, analogues à ceux par lesquels les naturalistes expliquent l'immobilité prolongée des oiseaux pendant l'incubation, immobilité qui, étant donnée leur constitution biologique, leur serait sans cela insupportable. L'attention sous sa forme spontanée est donc très voisine de l'instinct ; elle est la conséquence des inclinations conçues comme des prédispositions naturelles, et se produit quand ces tendances rencontrent leur objet. Tels sont les cas où l'attention est éveillée et fixée dès qu'il se présente quelque chose qui intéresse l'instinct de conservation, par exemple l'odeur d'un fauve pour un cheval qui n'en a jamais vu. Cette capacité d'attention spontanée, très développée chez les enfants, mais qui perd en durée pour l'attention accordée à chaque objet ce qu'elle gagne pour la quantité d'objets qui la retiennent, diminue beaucoup avec l'âge, d'une part parce que pour les personnes âgées, les circonstances, s'étant déjà produites maintes fois, n'ont plus la même nouveauté et par suite le même intérêt, d'autre part parce que quantité d'impressions leur deviennent indifférentes, ne rentrant pas dans les classes générales de choses qui les intéressent, par suite de la spécialisation de leurs occupations.

C'est par l'attention que nous fragmentons la continuité primitivement donnée de la réalité interne et, par

son intermédiaire, de la réalité externe en moments successifs, en éléments juxtaposés. Ce sont les états affectifs qui, tranchant par leur caractère agréable ou pénible sur le fond continu, sur le flux ininterrompu de la vie consciente, y font distinguer par l'attention des états successifs. Nulle part on ne peut saisir l'attention indépendante de ces états affectifs. Par là, sous ses formes originaires et les plus humbles, elle se relie aux conditions les plus impérieuses de la vie animale. Nos états affectifs ne sont en effet que la constatation du rapport de notre expérience à nos tendances vitales, agréables quand ces tendances sont satisfaites et que la situation dans laquelle nous nous trouvons est utile, douloureux dans le cas contraire. Les impressions nuisibles et par suite douloureuses, les impressions utiles et par suite agréables, devaient donc nécessairement faire saillie en quelque sorte dans la vie interne, se détacher fortement sur le fond commun pour que l'être pût par ses actes éviter les premières et retenir ou se procurer les secondes. Un animal organisé de telle sorte que les impressions du monde extérieur seraient toutes équivalentes pour lui et resteraient sur le même plan dans sa conscience, sans qu'aucune d'elles prédomine et entraîne une adaptation motrice appropriée, serait bien mal armé pour sa conservation, presque aussi exposé à périr que s'il éprouvait du plaisir dans des circonstances nuisibles et inversement (149). Chez l'homme en particulier, c'est une nécessité pratique inéluctable qui a amené la conscience à se décomposer, à se découper en une multitude d'états distincts et isolés (148).

On peut à propos de la nécessité pratique de l'attention rappeler la constatation banale du manque d'adaptation des rêveurs à l'action, tout simplement parce qu'ils s'intéressent également à toutes choses, les considérant pour elles mêmes et non pour eux. Il ne faut pas confondre la

richesse de l'attention avec son intensité, le nombre des choses auxquelles elle peut s'appliquer successivement et la force avec laquelle elle peut s'attacher à une seule : souvent la richesse de l'attention est synonyme de distraction. La distraction des enfants est bien connue, et c'est là une des principales difficultés que rencontre le professeur. C'est également un fait bien connu et sur lequel tous les voyageurs et ethnographes sont d'accord, que les sauvages sont aussi incapables d'attention que de travail, le travail n'étant d'ailleurs que la forme pratique et concrète de l'attention. Or cette impossibilité de maintenir son attention, caractéristique des esprits peu développés, enfants et sauvages, correspond en général à un développement très riche de la perception et de la mémoire ; l'attention s'éparpille au lieu de se fixer, parce qu'elle n'est pas convenablement solidarisée avec l'action. C'est ainsi que, tandis qu'un civilisé retiendra seulement d'un sermon les points essentiels qui en constituent la charpente, un missionnaire, après avoir prêché un long sermon à des sauvages, vit l'un d'eux le répéter textuellement d'un bout à l'autre avec les gestes. Le mot singerie rendrait convenablement le caractère de cet acte. Un être conscient doit, non seulement vivre sa vie, mais encore la réfléchir, et c'est cette réflexion sous sa forme automatique, instinctive et inconsciente, que fournit l'attention dès son degré le plus humble, par la sélection et la discrimination auxquelles elle donne naissance. Un cas particulier de cette sélection produite par l'intérêt se trouve dans l'attention spéciale que nous portons à tel ou tel aspect d'un spectacle selon nos occupations accoutumées et nos habitudes professionnelles (95). Et ce que nous choisissons et distinguons dans un objet donné, c'est ce qui nous en intéresse, ce qui a rapport à l'action possible de notre corps pour l'utiliser. En résumé, il n'y a que ce qui nous touche qui provoque spontanément notre

attention. CONDILLAC avait donc tort de ne voir dans l'attention qu'une sensation qui prédomine parce qu'elle est plus vive que les autres. Ce n'est pas l'intensité quantitative des impressions qui fait que nous y devenons attentifs; une sensation faible qui nous intéresse fixera davantage notre attention qu'une sensation forte sans intérêt : dans telle circonstance donnée le tictac d'une montre l'emportera à ce point de vue sur le fracas d'un coup de tonnerre.

C'est encore dans l'intérêt qu'il faut chercher l'explication de ce fait que l'attention, ou pour mieux dire la succession d'efforts nécessaire pour maintenir l'attention sur un même objet, a pour condition indispensable la nouveauté de cet objet. La réalité réconcilie en effet dans l'attention ces deux conditions contradictoires à première vue que son objet doit être à la fois connu (95) et nouveau (98). Si l'étonnement, comme disaient les anciens, est à la base de la science, c'est qu'il est à la base de l'attention ; il faut que la curiosité soit piquée, qu'il y ait à un degré ou à un autre surprise. Personne ne peut faire attention d'une manière continue à un objet qui ne se renouvelle pas, qui ne change pas. Il n'est nullement question par là d'un changement d'objet, mais d'un changement dans l'objet; il ne s'agit pas de penser à autre chose, ce qui serait au contraire de la distraction ; cela signifie que dans cet objet qui reste le même objectivement, en dehors de nous, il faut que nous apercevions quelque chose de nouveau. Tout objet de la pensée a une richesse virtuelle infinie. Si cette richesse se développe pour l'esprit, l'attention peut par une succession d'efforts se maintenir sur lui ; s'il reste stérile, il est psychogiquement inévitable que l'attention l'abandonne : seuls les monomanes gardent continuellement la même idée dans l'esprit, et il ne serait pas difficile de faire rentrer dans la règle cette exception apparente. Comme l'a très bien expli-

qué **Helmholtz**, ce n'est qu'avec une restriction qu'il est vrai que l'attention est soumise à la volonté. Nous ne pouvons exécuter notre dessein de conserver notre attention fixée sur un certain objet quand son intérêt pour nous est épuisé; et notre volonté reste impuissante si elle est formulée intérieurement sous cette forme abstraite: je veux faire attention à telle chose. Mais nous pouvons nous poser à nous-mêmes de nouvelles questions à propos de cet objet de façon à renouveler l'intérêt que nous y prenons et à retenir sur lui notre attention défaillante. C'est ainsi que tandis que le vulgaire écoutera avec ennui et bientôt cessera d'écouter un morceau de musique déjà entendu plusieurs fois, l'amateur l'écoutera toujours avec attention parce qu'il y trouvera sans cesse matière à des découverte nouvelles. L'autorité de la volonté sur l'attention est donc plutôt médiate qu'immédiate, et c'est ce qui explique le rapport de l'attention au génie (105). Nous passons ainsi des degrés les plus humbles et les plus purement utilitaires de l'attention spontanée à l'attention volontaire, qui se produit par un effort conscient, réfléchi, et pour un but que nous déterminons nous-mêmes avec précision. Elle apparaît, comme la science qui en est la principale manifestation, sous la pression de besoins plus complexes et avec le développement de l'intelligence ; et par une application du caractère circulaire de la causalité en psychologie (179), elle est à la fois le fruit du développement psychique et l'instrument de progrès nouveaux.

162. L'attention étant le facteur de la discrimination, celle-ci progressera comme celle-là sous l'influence de l'intérêt pratique. Nous voyons que l'individu parvient rapidement à distinguer les sensations qu'il y a d'abord nécessité, puis simplement avantage pour lui à séparer ; mais lorsqu'il n'y a pas d'intérêt de ce genre, il arrive très souvent que la discrimination n'a pas lieu. C'est ce

que A. COMTE avait entrevu et que l'on a souvent répété depuis, que les nécessités de la vie sont un stimulant pour l'intelligence. HELMHOLTZ, dans son *Optique physiologique*, a donné des exemples caractéristiques de cette limite tracée à la discrimination par l'intérêt vital. Ainsi, la physiologie des organes des sens nous a appris à distinguer un très grand nombre de phénomènes non distingués auparavant, et qui sont cependant parfaitement discernables quand on se place à un point de vue théorique. Par exemple, c'est un fait que tout le monde a dans les yeux ce qu'on appelle des mouches volantes, c'est-à-dire de petites fibres, des granulations, qui flottent dans l'humeur vitrée et dont l'ombre, se projetant sur la rétine, apparaît dans le champ de la vision sous forme de points noirs. La plupart des gens en ignorent l'existence, à moins qu'on ne la leur ait fait remarquer en instituant des expériences. Mais si une maladie d'yeux attire l'attention du sujet sur ce qui se passe en lui du côté de la vision, il s'aperçoit des mouches volantes et très souvent même les prend pour un symptôme de sa maladie. De même pour le *punctum caecum* ; son existence nous échappe parce que, comme nos yeux se meuvent d'eux-mêmes de manière à ne jamais présenter ce point à l'objet que nous regardons, l'idée ne nous vient pas d'expérimenter notre rétine pour voir si toutes ses parties sont également aptes à la vision; cela nous est profondément égal. On peut faire la même observation pour presque toutes les sensations d'origine interne. Ces sensations, pour un homme jeune et bien portant, ne se discriminent pas ; il n'a qu'un sentiment confus, agréable d'ailleurs, de la vie des organes. Mais s'il devient malade ou hypocondriaque, s'affaiblit ou est déprimé, immédiatement se développe en lui une facilité étonnante à percevoir du côté de l'estomac, des muscles, des tendons, des sensations parfaitement distinctes, que les mots lui manquent souvent pour exprimer, mais que

la conscience caractérise sans la moindre difficulté.

Et si la discrimination progresse sous l'influence de l'intérêt pratique, elle est en elle-même, dans son existence, un moyen en vue de cet intérêt. L'être vivant et sentant a d'abord un intérêt de premier ordre à percevoir des différences de plus en plus ténues, à distinguer d'une façon aussi précise que possible les différences de deux situations analogues, en tant que ces différences peuvent rendre néfaste dans la seconde les réactions qui auraient été favorables comme réponse à la première. D'autre part, ce progrès de la discrimination donne satisfaction à la curiosité naturelle de l'homme, à ce besoin de connaître pour connaître que signalait déjà ARISTOTE. La discrimination tend donc bientôt à devenir volontaire et réfléchie, attentive exprès, et c'est alors qu'elle fait les plus grands progrès. Nous n'en citerons comme exemple que les différences individuelles de l'aptitude à discriminer (105). Le recours à l'habitude serait une explication insuffisante, puisqu'à côté des cas où l'habitude jointe à l'intérêt développe la faculté de percevoir des différences (100), il y en a d'autres où, faute de cet intérêt, elle produit l'effet contraire : si elle développe la sensibilité du goût chez le dégustateur, elle l'affaiblit et va jusqu'à l'abolir chez l'ivrogne.

163. Si l'intérêt pratique exigeait la perception des différences de deux situations ou de deux objets analogues, il exigeait également, pour une raison inverse, la perception des ressemblances de deux situations ou de deux objets différents, c'est-à-dire la comparaison. Il importait en effet que sous les différences secondaires, l'être fût capable de discerner les ressemblances fondamentales, de manière à pouvoir appliquer au présent son expérience du passé. Le sens de l'identité est, comme on l'a dit, l'ossature de la pensée ; sans lui nous serions perdus dans le flux incessant des choses ou des percep-

tions. Par là, en même temps qu'il est à la base de la comparaison, l'intérêt est à la base des opérations proprement intellectuelles et dont les premières sont les créatrices du concept, l'abstraction et la généralisation.

164. L'utilité des concepts est évidente, en ce qu'ils permettent au plus haut degré ce que nous avons appelé l'économie de pensée (147). Tout concept résume en une représentation unique l'ensemble de toutes les images passées qui lui ont donné naissance, et en même temps de toutes les images futures qui rentreront dans ce cadre. Les idées générales sont donc, selon l'heureuse expression de M. Ribot, des habitudes intellectuelles ; elles jouent par rapport à notre pensée le même rôle que les habitudes dans notre activité motrice. Le concept est la synthèse organisée et inconsciente d'un nombre indéfini d'actes psychiques analogues, de même que l'habitude est la synthèse organisée et inconsciente d'un nombre indéfini de séries de mouvements semblables. En pensant une idée générale, nous pensons, à l'occasion d'une situation actuelle, à une infinité de cas analogues passés ou possibles.

D'autre part, le concept est plus simple que la représentation concrète, puisque de l'infinie complexité des caractères que comprend celle-ci, il ne retient que le nombre d'éléments que nous voulons considérer. Par suite, il est plus clair et plus distinct, et plus commode, malgré l'apparence, car si l'effort nécessaire pour abstraire coûte à beaucoup de personnes à cause de la paresse naturelle de l'esprit, il est plus facile de considérer attentivement un nombre restreint d'éléments qu'un grand nombre, et un système organisé d'éléments cohérents qu'une pure juxtaposition d'éléments chaotiques. L'abstraction a pour effet d'intellectualiser la matière de la pensée, de la rendre maniable. Grâce à elle, nous décomposons les agrégats de qualités que nous fournit l'expé-

rience; nous ne sommes plus obligés d'aller, comme par la pure association, d'un objet à un autre objet concret; nous pensons, non plus avec les images des choses, mais avec les signes de nos abstractions. Ainsi la pensée acquiert de la légèreté et de la vitesse et devient capable d'opérations très compliquées. L'abstraction est par suite un procédé d'élaboration extrêment puissant ; elle est une condition de la science, puisqu'il n'y a de science que du général. Toutes les sciences sont des systèmes d'abstractions, non seulement les sciences mathématiques qui portent sur des objets tellement abstraits que l'on appelle souvent esprit géométrique la disposition à abstraire, mais encore les sciences dites concrètes qui ont pour point de départ le parti-pris de ne considérer de la matière que telle ou telle de ses propriétés ou de l'esprit que telle ou telle de ses opérations. Il en est de même pour la philosophie, de même aussi pour la vie pratique : l'idée, résumé d'une énorme quantité de représentations concrètes, nous permet une action pratique très large, qui profite de toutes nos connaissances antérieures.

165. C'est encore l'intérêt pratique qui permet de rendre compte de l'implication réciproque de l'abstraction et de la généralisation (101), comme des fonctions analytique et synthétique de l'esprit (124), dont elles ne sont respectivement qu'un cas particulier. Elles s'impliquent mutuellement pour la même raison que toutes deux sont impliquées conjointement dans la sensation, sous leur forme la plus humble et originelle de discrimination et de comparaison (89,102). Ce qui intéresse le plus l'esprit en voie de formation, ce n'est pas en général les particularités individuelles par lesquelles un objet peut différer d'un autre, particularités d'ordre relativement esthétique, mais bien plutôt les caractères généraux, constants dans tous les individus de la même espèce et qui constituent les propriétés essentielles par lesquelles

ils peuvent nous être utiles ou nuisibles. Il doit donc s'établir dans l'esprit une tendance à négliger dans un objet ce qu'il présente de différentiel, mais pratiquement peu important, pour s'attacher à ce qu'il présente de commun et d'important. L'élément général d'une chose est ce qu'en retient l'abstraction parce qu'il est pratiquement l'essentiel. Par là s'explique la tendance des enfants à généraliser outre mesure. La tendance à généraliser est donc spontanée, s'exerce dès l'origine et se maintient d'autant plus que l'utilité ne s'en dément jamais. Nous en avons signalé une manifestation constante, celle qui consiste à substituer à nos états de conscience tous différents un état schématique unique, symbolisé par l'objet extérieur qui leur donne naissance à tous, à remplacer en d'autres termes l'objet psychique par un objet logique (56). En résumé l'idée abstraite utile est celle d'où sont effacées les particularités de temps et de lieu, c'est-à-dire l'idée générale, parce que ces particularités sont secondaires et sans intérêt actuel pour l'action.

On peut présenter la même idée d'une façon plus précise. Les qualités fondamentales des objets de la perception nous influencent d'une certaine manière et provoquent de notre part certaines réactions motrices caractéristiques (65) ; donc ce qui est au fond du double processus d'abstraction et de généralisation inséparable de la perception, c'est la représentation d'une action réelle ou possible, du mouvement de réaction consécutif à la perception. Toute action accomplie par nous, toute attitude prise par nous en face d'un objet, en même temps qu'elle en abstrait un certain aspect qui nous a intéressés, est véritablement un commencement de généralisation, car elle pourra se reproduire identique en présence de perceptions analogues. Bref, des perceptions différentes qui contiennent un aspect commun influenceront de la même manière notre corps dont le rôle est d'en extraire l'effet

utile. Notre corps exécutera donc en présence de ces perceptions dissemblables des mouvements identiques ; il prendra la même attitude, et cette attitude devenant la réaction type, invariable, de notre personnalité en présence de ces perceptions variables constituera tout ensemble une abstraction vécue et une généralisation naissante. L'habitude motrice du corps consécutive à des excitations semblables produites par des causes différentes est la source inférieure, l'origine empirique commune de la double faculté de généraliser et d'abstraire. Si les concepts sont, selon l'expression de M. Ribot, des habitudes intellectuelles, c'est qu'ils ont commencé par être des habitudes motrices.

La faculté de contracter des habitudes motrices, germe de l'abstraction et de la généralisation, étant commune à l'homme et à l'animal, si celui-ci n'arrive pas à abstraire et à généraliser comme nous, c'est que l'abstraction et la généralisation sous leur forme achevée supposent autre chose encore. L'animal s'en tient à ces réactions motrices habituelles ; il perd son abstraction et sa généralisation à mesure qu'elles se produisent ; il les vit, il n'arrive pas à les penser. L'homme est capable d'un effort de réflexion, au sens éytmologique de retour en arrière, sur cette abstraction et cette généralisation automatiques de l'habitude motrice, et de là naît l'idée abstraite et générale non plus simplement vécue, mais représentée, pensée. Ce qui correspond chez l'animal à l'abstraction et à la généralisation de l'homme, c'est la spécialisation exclusive de l'instinct. Mais chez l'animal, l'opération est purement passive ; il n'y a ni décomposition ni recomposition. Les animaux, s'ils ont des idées générales, n'en ont que fort peu et de rudimentaires, par suite du défaut d'opérations logiques. On dit que le chien a l'idée d'homme, probablement au moyen de l'odorat : il y aurait pour le chien une odeur spécifique de l'homme ; mais c'est là une opération pure-

ment réceptive. Chez l'homme au contraire s'exerce l'activité de l'esprit qui décompose le tout qui lui est donné pour considérer à part une certaine qualité, et recomposer ensuite de nouveaux touts. Abstraction et généralisation au sens supérieur et humain du mot ne sont que la réflexion de l'homme sur l'habitude motrice que le corps a extraite, invariable, des situations variables où il a été placé.

Cette réflexion produit un effet double. D'une part, reconnaissant l'utilité de ce processus d'abstraction et de généralisation, utilité qui de purement pratique et vitale est suceptible de devenir intellectuelle, l'esprit en étend indéfiniment le domaine, et forme des idées abstraites, non plus seulement de qualités, mais aussi de quantités et de rapports ; il va chercher dans les choses certains aspects communs qui n'ont plus une utilité immédiate pour la vie matérielle, mais qui peuvent l'intéresser autrement, au point de vue spéculatif. D'autre part, se conformant à la loi naturelle qui veut que l'abstraction et la généralisation s'opèrent par la création d'un mécanisme moteur toujours identique pour répondre à des perceptions diverses, l'homme, imitant la nature, mais l'imitant activement, crée le mot, qui devient la réaction non plus naturelle, mais artificielle, identique pour les perceptions et images diverses dont il a extrait une idée générale unique. Le mot est donc bien une partie indispensable du processus; il est à l'idée générale formée par l'homme avec réflexion ce que l'habitude automatique est à la forme spontanée de la généralisation, à la ressemblance naturellement extraite des perceptions par le corps qui les utilise.

Ce n'est donc pas seulement par des considérations théoriques que s'explique la nécessité du mot pour le concept, du langage pour la pensée. Il est très vrai que le concept a besoin d'être symbolisé par un mot parce qu'il

est impossible de se le représenter sous forme matérielle et sensible (34), d'imaginer une fleur qui aurait toutes les couleurs ou n'en aurait aucune, un triangle qui serait à la fois isocèle et scalène ou ni l'un ni l'autre. Sans le mot, le concept est impensable ; il ne peut être défini par quelque chose de réel pour la conscience, mais seulement par des opérations possibles, des virtualités ; on dira par exemple que c'est une possibilité indéfinie de substitution. La conscience a absolument besoin d'un symbole réel qui matérialise et figure l'idée, lui donne une existence effective, d'un point d'appui qui lui permette de la penser et de s'en souvenir. Tout cela est très vrai, mais si le langage est inséparable de la pensée abstraite et générale chez l'homme, c'est aussi et surtout pour la même raison qui fait que le mouvement est inséparable de l'intelligence en général, animale aussi bien qu'humaine, à savoir le rapport de l'intelligence à l'action (183).

166. De la relation que le mot soutient avec l'idée, en la précisant et en la fixant, il est facile de déduire l'utilité qu'il a pour la pensée : le langage joue un rôle considérable dans la fonction de conservation, la mémoire et dans les fonctions d'élaboration, analyse et synthèse. Tout d'abord, le mot qui symbolise un concept représente et cristallise en quelque sorte toute la série d'opérations analogues auxquelles correspond ce concept (34) ; chaque fois que nous nous servons du mot, nous employons du même coup toutes les connaissances que comporte cette série d'opérations particulières. Le mot est donc, comme dit St. Mill, une véritable mémoire artificielle. Par là il soulage la pensée et en économise les forces à un degré inappréciable. Le mot sert ainsi à garder et à rappeler les résultats de toute notre activité psychique, qui sans cela se dissiperaient sans retour. Les idées, en elles-mêmes, disparaissent continuellement du champ de la vision mentale immédiate ; mais le nom

nous reste et il suffit de le retrouver pour les reproduire à l'instant. Dans un grand nombre d'associations par ressemblance, c'est le mot qui constitue le lien associatif.

Le mot est d'autre part un instrument d'analyse, car, devenant l'équivalent de toutes les propriétés communes à un groupe d'objets isolées par le concept, il les fait ressortir au milieu de tous les détails insignifiants que comporte chaque objet réel. Il fixe le résultat de l'abstraction, et par suite rend notre idée distincte, en mettant en relief les qualités qu'elle a retenues du réel, et celles-là seulement : la compréhension, la distinction de l'idée, c'est la définition précise du mot.

Mais du même coup le mot nous représente aussi par un seul acte de l'esprit, au moment où il est pensé, le nombre indéfini d'objets particuliers auxquels peut s'appliquer l'idée, son extension ; il fixe le résultat de la généralisation, qui sans lui resterait une vague image générique. Par là il rend notre idée claire, en mettant en évidence toutes les représentations particulières qu'elle synthétise et celles-là seulement, en rendant de plus en plus difficile une confusion.

Il est impossible de dire jusqu'où irait la généralisation dans l'hypothèse irréelle où elle ne se ferait qu'avec des images, et si l'intelligence humaine fût, avec les seules images, restée dans l'état qu'on attribue aux animaux. Mais la pensée générale ne tarde pas à abandonner les images, trouvant dans les mots des instruments infiniment plus légers, plus commodes, plus exacts, plus intellectuels. Dès lors la pensée abstraite fait des progrès rapides ; les signes se substituent d'abord aux images, puis les uns aux autres, car le langage rend possible, non seulement l'abstraction à la première puissance, mais des abstractions d'abstraction, par exemple une ville, une maison de cette ville, une pierre de cette maison, la couleur de cette pierre, la nuance de cette couleur, etc. Dès

lors il devient évidemment inexact de reprendre la formule aristotélicienne que nous ne pouvons penser sans images, à moins de comprendre sous ce terme tous les substituts que l'image peut recevoir, en particulier les mots. Mais si l'on garde à ce mot son sens strict de représentation individuelle présente à l'imagination, nous pensons sans images. Notre pensée suit ce que Leibniz appelle la marche symbolique. Dans le calcul algébrique, on représente des longueurs, des quantités par des lettres sur lesquelles on travaille sans s'occuper de ce qu'elles représentent ; on fait même sur elles des opérations qu'on ne pourrait pas faire sur les quantités qu'elles symbolisent. Nous agissons sans cesse de même dans la pensée ; nous nous servons des signes sans leur substituer les images qu'ils remplacent, avec la confiance que cette substitution serait toujours possible si nous voulions. La capacité que possède le mot d'éveiller des images reste le plus souvent latente ; le mot nous suffit, et la plupart du temps nous pensons par mots. Mais si nous pensons ordinairement des mots et rien que des mots, nous sentons qu'il y a derrière eux autre chose en quoi nous pourrions les convertir. C'est justement cette possibilité permanente qui nous inspire confiance et qui fait que nous nous en tenons au mot : tel le billet de banque à qui il suffit d'être toujours remboursable pour n'être jamais remboursé ; le mot peut se convertir en idée, mais le plus souvent en est le substitut. Mais le développement des signes a conduit à des mots qui n'ont pas d'équivalent dans les images ; si les termes abstraits ont toujours par l'étymologie une origine sensible, ils se sont éloignés progressivement de leur signification sensible primitive, semblables à des pièces de monnaie dont l'effigie s'use par la circulation. Par là s'explique le défaut que Leibniz appelle du nom significatif de psittacisme, qui se donne trop souvent carrière en métaphysique, et qui consiste à s'imaginer qu'on pense

quelque chose parce qu'on opère sur des mots, sans s'apercevoir que ces mots ne représentent aucune idée réelle et sont analogues à des chèques sur une banque qui a suspendu ses paiements.

167. Le rôle de l'intérêt pratique n'est pas moins visible dans le jugement. La substitution du jugement à la formation spontanée des concepts, c'est-à-dire d'une analyse et d'une synthèse réfléchies à une analyse et à une synthèse spontanées (114) a pour effet de permettre une connaissance plus rapide et plus précise, car la précision d'une idée n'est que la facilité avec laquelle elle nous représente les objets qu'elle symbolise et ce qui nous intéresse dans ces objets.

Si maintenant nous considérons le jugement en lui-même, nous savons qu'il est le résultat de la distinction effectuée dans une représentation totale entre un élément instable dont nous faisons l'attribut et un élément relativement stable dont nous faisons le sujet, c'est-à-dire que nous considérons comme un objet solide, substrat des qualités que représente l'attribut (123). Cette stabilité, l'élément ne la possède pas par lui-même, c'est nous qui l'y mettons, et c'est l'intérêt, soit proprement pratique, soit spéculatif, qui la lui confère. Cela est évident dans le cas du jugement portant sur un concept, car aucun des éléments de la représentation totale n'est en soi plus stable que les autres (123). La stabilité de l'élément dont je fais le sujet lui vient de ce que je m'y installe en quelque sorte pour en faire le centre de mon investigation ; il est, si l'on peut risquer ce jeu de mots, le sujet du jugement parce que c'est à son sujet que je me pose une question.

Mais cela n'est pas moins vrai pour le jugement portant sur une perception, car la perception se décomposera, selon l'intérêt du moment, de façons différentes, donnant

lieu à des jugements différents. Il ne s'agit pas ici des différences qui résultent de l'attribution de prédicats différents à un même sujet : cette plaine est fertile; cette plaine ferait bien en peinture ; cette plaine fournirait un excellent terrain à un déploiement de troupes (134), mais de différences résultant du choix d'éléments différents de la représentation pour en faire le sujet et l'attribut. C'est au point que la même représentation totale peut donner lieu, dans des circonstances différentes, à deux jugements, soit exprimés, soit simplement virtuels, ayant l'un pour sujet, l'autre pour attribut, le même élément. Ainsi la vision d'une tache grise dans le feuillage vert d'un arbre pourra donner lieu aux deux jugements : cette tache grise est un oiseau, et : cet oiseau est gris.

168. Le raisonnement a pour but d'aboutir médiatement à des jugements qu'on ne pouvait formuler immédiatement (116). Il permet donc l'extension et le progrès de la connaissance, condition de la sûreté de l'action. Le rôle pratique du raisonnement se manifeste dès ses formes les moins scientifiques. Tout d'abord, c'est l'intérêt pratique qui est le facteur de l'inférence du particulier au particulier. Cette forme du raisonnement ne diffère de l'association par ressemblance qu'en ce qu'elle est orientée vers l'avenir au lieu de l'être vers le passé (104). A cause de notre nature pratique et agissante, nous sommes amenés au début à attendre dans l'avenir la réapparition de l'état passé dont le souvenir se trouve éveillé par une perception présente. La vie porte ses efforts en avant, et il faut qu'elle se heurte à un obstacle pour être amenée à regarder en arrière. Selon une formule profonde qui se vérifie ici comme dans la délibération caractéristique de l'action volontaire, penser, c'est se retenir d'agir. C'est alors que nous commençons à distinguer l'inférence vraie de l'inférence fausse et à chercher par l'induction propre-

ment dite un moyen d'assurer la nécessité de la conclusion, qui n'est sans cette démonstration logique qu'une croyance subjective.

Le raisonnement inductif, bien qu'il ne soit qu'une forme évoluée de la consécution empirique et de l'analogie (117), en diffère profondément par l'universalité qu'il confère à ses conclusions. C'est sous l'influence de l'intérêt pratique que s'est faite cette transformation, car il exigeait qu'à chaque instant l'être conscient synthétisât avec plus de sûreté et d'ampleur ses connaissances passées pour faire face avec succès aux circonstances dans lesquelles il devait agir.

Enfin, sous sa forme déductive, le raisonnement assure à la pensée le plus haut degré de certitude possible, puisqu'il confère à sa conclusion l'universalité et la nécessité. Si la généralité est la condition de la science comme de l'action (157), ce raisonnement est le procédé idéal, puisqu'il permet de formuler des conclusions dont rien ne pourra jamais ébranler la solidité.

169. Jusqu'ici, c'est uniquement en envisageant les phénomènes représentatifs au point de vue de leur matérialité que nous y avons vu des sortes d'instruments assurant, soit d'une façon immédiate, soit par des voies détournées mais finalement plus sûres, la conservation et l'amélioration de l'existence. Nous allons retrouver ce caractère en considérant ces mêmes phénomènes intellectuels au point de vue de l'objectivité qu'ils possèdent au plus haut degré (83). L'objectivité, c'est-à-dire la supposition d'un objet extérieur et indépendant correspondant à nos états représentatifs, est une manifestation de l'intérêt pratique. L'objectivation spontanée de nos états psychiques et particulièrement intellectuels est la transposition dans le domaine psychique de ce que sont au point de vue organique les phénomènes moteurs inséparables de

ces états de conscience (65). Ceci nous permet de présenter sous une forme un peu différente la parenté que nous avons déjà signalée entre l'objectivité et l'activité (83). L'objectivivité d'une représentation n'est que la représentation de l'action possible de l'objet correspondant sur nous et de notre réaction sur lui, c'est-à-dire des modifications corporelles passives (impressions) ou actives (mouvements) qu'il peut produire en nous. Si donc c'est par l'intérêt pratique que s'explique le caractère moteur des représentations (183), c'est par lui également que s'explique leur caractère objectif, et c'est l'utilité primordiale de cette objectivation qui en fonde la spontanéité. Et la transformation de l'objectivation perceptive en jugement qui accompagne celle de la perception en concept (164) présente comme elle l'utilité pratique d'économiser notre effort : le jugement condense de la sorte dans une courte formule toutes les affirmations que justifient une foule d'expériences particulières passées.

De même qu'il n'y a qu'une différence de point de vue entre la réaction motrice spontanée qui accompagne inévitablement une représentation et la valeur objective attribuée spontanément à cette représentation, il y a une parenté analogue entre la volonté considérée comme inhibition des mouvements qui suivent spontanément une représentation (109) et le mécanisme réducteur qui corrige dans certains cas l'objectivation spontanée. La volonté réfléchie intervient pour arrêter les mouvements spontanés toutes les fois que, par suite d'un changement dans les circonstances, ces mouvements apparaissent, soit en fait, soit à titre d'hypothèse, comme préjudiciables à l'individu. Le mécanisme réducteur rectifie de même l'objectivation spontanée sous la pression et sur les indications de l'expérience. De même que c'est l'intérêt vital qui fait le fond de la double tendance des représentations

à s'objectiver et à s'actualiser en mouvements, c'est lui aussi qui, en vue d'une action pratique mieux appropriée, corrige les mouvements spontanés et l'objectivation spontanée pour les adapter à des circonstances nouvelles, en substituant la réflexion à l'automatisme.

170. Nous avons vu d'ailleurs que le mécanisme réducteur n'a pas pour effet de supprimer purement et simplement l'objectivité de certaines représentations, de découper la sphère de nos représentations en deux continents absolument tranchés, monde réel et monde imaginaire. D'une part, au point de vue subjectif, nos états de conscience se subdivisent en perceptions, souvenirs et images, ayant tous leur réalité bien que chacun dans son domaine spécial (141). De même, au point de vue objectif, on peut admettre la distinction de différents univers, tous réels, bien qu'inégalement, et même susceptibles d'acquérir une égale réalité à des moments et à des points de vue différents (142). Ce qui fait cette différence de point de vue, ce changement de plan et de perspective, c'est l'intérêt, soit pratique, soit spéculatif. Dans la sélection que la conscience opère à chaque instant entre ses représentations, la réalité qu'elle leur attribue est fonction de l'intérêt qu'elles présentent pour elle à ce moment. Le critère de la réalité pour nous est l'énergie de la croyance avec laquelle nous saisissons les choses; ce qui est absolument réel pour nous est ce à quoi nous croyons sans admettre la possibilité de douter, et cette croyance à son tour est liée au sentiment d'une modification réelle ou possible de notre propre existence, selon le but pratique ou spéculatif que nous lui assignons.

D'où vient par exemple le degré extrêmement variable de réalité que des individus différents attribuent au monde surnaturel, au monde divin, ce monde pouvant être l'objet, soit simplement d'une conception à laquelle nous

n'attribuons qu'une valeur historique, soit d'une foi absolue qui n'admet aucun doute? Cela tient simplement à ce que celui qui n'y croit pas est bien, selon l'expression consacrée et qui doit être prise au pied de la lettre, un indifférent en matière de religion, qu'il se considère comme ne pouvant être en aucun cas modifié par cette réalité supposée; elle est pour lui sans intérêt. Au contraire, celui qui y croit de toute son âme ne voit aucun ordre d'objets ayant avec lui une relation plus étroite et plus essentielle que toutes les représentations organisées autour de l'idée de son créateur et de son juge, et se représente son existence, sa destinée, son bonheur, comme n'ayant pas d'intérêt plus haut, plus pressant, plus inévitable. S'il arrive souvent au même individu d'attribuer à ce monde surnaturel une réalité croissante à mesure qu'il avance en âge, c'est qu'il se représente comme plus rapproché le moment où il quittera la terre pour ce monde nouveau, où il entrera en relation avec ces objets d'un autre ordre. Et si tout le monde, non seulement le vulgaire, mais tout aussi bien le savant sorti de son laboratoire, le philosophe arraché à ses spéculations ou le théologien qui descend dans la rue, attribue une réalité supérieure à toutes les autres à cet ensemble de corps à trois dimensions, doués de figure, de couleur, de mouvement et de toutes les propriétés physiques, qui constituent le monde sensible, c'est que ce système de représentations est celui qui a avec la vie corporelle la relation la plus étroite et la plus importante. En effet, il y a pour l'homme une réalité ultime, indubitable, jamais entamée ni suspectée, c'est sa propre réalité Aussi vrai que j'existe, dit on; notre existence est pour nous le type de la réalité. Ce qui nous apparaît comme réel en dehors de nous, c'est ce qui intéresse ou modifie de près ou de loin notre personne, et les objets qui se posent le plus

fortement comme réels sont ceux dont nous savons qu'ils sont pour nous une cause de sensations agréables ou pénibles. Ainsi s'établit une chaîne, un réseau de réalités qui s'étend à l'infini. La formule kantienne : tous les phénomènes de l'univers sont dans une action réciproque universelle, et l'unité de cet univers est solidaire de l'unité du moi, exprime sous forme abstraite ce que nous venons de décrire sous la forme de l'expérience psychique, à savoir que la réalité de l'univers s'étend aussi loin pour nous que s'étend l'ensemble des perceptions d'objets tels que l'action des uns sur les autres a sur notre propre conscience un contre-coup plus ou moins éloigné, mais certain.

Là n'est d'ailleurs pas la seule raison de la valeur unique que nous attribuons à nos représentations du monde sensible ; elles possèdent au plus haut degré, non seulement la réalité, qui ne présente encore qu'un caractère subjectif, mais aussi l'objectivité. La réalité devient objectivité proprement dite quand nous voyons autrui attribuer à un objet la réalité que nous lui attribuons nous-mêmes. Cette réalité à la seconde puissance, si l'on peut dire, s'explique elle aussi par des raisons d'ordre pratique. La vie sociale étant pour l'homme une condition indispensable de l'existence individuelle, il ne considère pas comme pleinement réelle une chose qui ne présente pas pour autrui le même caractère de réalité que pour lui. Les autres hommes, nos semblables, exerçant sur nous une influence constante et puissante, étant la catégorie d'objets dont les relations avec nous nous intéressent au plus haut point, nous ne faisons entrer dans le système des choses réelles que celles que nous voyons influer sur eux comme sur nous. Le monde scientifique n'est objectif que pour la république des savants, le monde surnaturel que pour la communauté des croyants ; le monde sensible est objectif pour

la société du genre humain. Par là s'explique et se réduit à l'unité le double sens du mot objectif (20, note). Est objectif à la fois ce qui reste stable en dehors de nous, s'impose à notre activité (83), et ce à quoi les autres hommes croient avec la même énergie que nous, parce que là est, sous une double forme, l'étalon unique de ce qui intéresse notre existence et notre action.

171. A l'objectivité se rattache étroitement la localisation. L'objet se caractérise par sa place dans l'espace et dans le temps. L'intérêt pratique joue un rôle important dans l'une et dans l'autre. Si en effet nous considérons d'abord la localisation dans l'espace, elle nous apparaît comme régie par cette double loi : d'une part nous projetons de préférence nos sensations et perceptions, nous en localisons les causes présumées à l'endroit où nous pouvons agir sur elles, c'est-à-dire modifier les impressions qu'elles nous semblent occasionner en nous. D'autre part, dans une série de phénomènes associés, nous arrivons très rapidement à négliger ceux qui n'ont pas pour nous d'intérêt pratique pour nous fixer exclusivement sur ceux qui nous importent. Ainsi, dans la lecture où l'on perçoit tout ensemble la couleur, la forme et l'assemblage des lettres, on ne fait attention qu'au sens. De même, quand nous lisons cet ensemble de signes qu'est le monde extérieur, nous ne le lisons pas pour lui, mais pour nous. Ce qui nous intéresse avant tout, ce n'est ni les phénomènes cérébraux ni les modifications de nos organes ; c'est pourquoi nous n'avons aucun intérêt à nous attacher par exemple aux mouvements musculaires de l'œil; aussi en est-il de la sensation de ces mouvements comme de la perception des lettres dans la lecture. Ce qui nous intéresse, c'est en dehors de nous les conditions objectives de nos perceptions ; c'est ainsi par exemple que nous dirons que les objet sont colorés. Par là s'explique

que nous localisions hors de nous dans la perception des phénomènes primitivement subjectifs, en droit, sinon en fait (83), et que le mécanisme réducteur peut bien détacher de notre subjectivité, mais dont on ne voit pas pourquoi ils seraient projetés dans l'espace, ni pourquoi ils s'y trouveraient à telle place plutôt qu'à une autre. De même qu'une sensation qui n'aurait aucun intérêt à être suivie d'un phénomène moteur n'aurait pas de raison d'être (183), de même c'est en vue de l'intérêt pratique que nous la localisons, pour savoir dans quelle région déterminée de l'espace doit s'exercer notre réaction motrice pour utiliser l'objet s'il nous est favorable, pour l'éviter ou lui faire obstacle s'il nous est nuisible.

Le phénomène se complique encore si l'on songe que, pour une même impression sensorielle, nous usons de deux localisations différentes (28), dont le seul trait commun est d'être également fausses pour la science. Soit par exemple la sensation visuelle qui m'est donnée par une table noire. Comme sensation de noir, comme état subjectif, je la rapporte au globe de l'œil ; comme impliquée dans la perception de table, c'est-à-dire comme modification produite par l'action d'un objet extérieur, je la rapporte au lieu extérieur à moi occupé par la table, alors que pour la science mon état de conscience ou plutôt sa condition matérielle doit être rapportée au cerveau. Cela montre bien que nous localisons nos états de conscience là où nous avons intérêt à les localiser, de sorte que, l'intérêt variant, la localisation varie également. Personne, sauf le psychophysiologiste, ne localise la sensation dans le cerveau, parce que nous n'avons aucun intérêt pratique à y localiser une sensation de brûlure par exemple, puisque d'une manière générale nous ne pouvons rien sur le cerveau. Au contraire, nous avons un intérêt pressant à savoir quelle est la région de notre peau qui est affectée

par la brûlure, puisque c'est là que nous rencontrons la cause de la sensation et pouvons la faire varier, par exemple en retirant notre main. Localiser dans le globe de l'œil l'impression visuelle considérée comme sensation, c'est simplement dire que nous ne l'aurions plus si nous fermions les yeux. Localiser la perception de table noire dans l'espace, c'est dire qu'en fermant les yeux, nous supprimerons bien la sensation visuelle de la table, mais non l'ensemble des sensations auxquelles elle est couramment associée, par exemple les sensations tactiles, que fermer les yeux ne nous empêchera pas d'aller nous heurter à la table à l'endroit où nous la localisons en dehors de nous, et que pour supprimer la perception, il faudrait enlever la table. Donc, dans tous les cas, la localisation, comme l'objectivité, dépend de l'intérêt pratique, des besoins de l'action, et varie en même temps qu'eux. Les localisations plus précises de la science consistent à déterminer les causes de nos états représentatifs, non d'après les circonstances ordinaires de la vie quotidienne, mais d'une manière plus désintéressée et spéculative.

172. La même remarque est applicable à la localisation dans le temps. Dans ce cas comme pour la localisation dans l'espace, l'essence du processus consiste dans la fusion en un point unique de tout ce qui est simultanément utilisable pour nous, c'est-à-dire de tout ce à quoi nous pouvons répondre par une réaction motrice unique et de tout ce qui peut rendre cette réaction aussi profitable que possible ; tout le reste, ce qui n'a qu'une utilité nulle ou moindre, se trouve éliminé. C'est ainsi que dans la perception, nous localisons dans le présent et dans un point unique de l'espace un assemblage comprenant à la fois comme états primaires des impressions qualitativement différentes provenant de sens différents (93) et tout ce qui, dans les états secondaires correspondant à des

états primaires antérieurs, est susceptible d'apporter à ces données sensorielles plus de précision en vue de la réaction par laquelle nous pouvons les utiliser. Dans la mémoire, nous rejetons dans le passé, en le localisant d'une façon très approximative et quelquefois nulle (car cela nous intéresse peu, puisque ce n'est pas dans le passé, mais dans le présent que nous agissons) tout ce qui dans les états secondaires ainsi réveillés se trouve n'avoir aucune utilité directe ou indirecte pour les circonstances actuelles.

CONCLUSION

173. Résumons les résultats de toute cette étude en tant qu'ils peuvent nous permettre de déterminer les caractères essentiels de la vie psychique. Nous sommes partis de cette idée que peut-être on s'exposait à ne pas voir ces caractères si l'on s'attendait à retrouver dans la conscience des caractères analogues à ceux que présentent les objets des autres sciences. Les faits nous ont semblé confirmé cette vue : pour tout dire en un mot, la logique de la psychologie ne coïncide nullement avec la logique générale ; on pourrait presque dire qu'elle s'y oppose. La logique proprement dite reposant sur le principe de contradiction, la logique de la psychologie nous semble se résumer dans ce que nous appellerions le principe de continuité, si ce terme n'avait conservé de son emploi par Leibniz un sens traditionnel différent de celui que nous avons en vue. Nous entendons par là que, tandis que dans les autres domaines, un fait ou un objet est ce qu'il est et n'est pas ce qu'il n'est pas, en psychologie il est en un sens ce qu'il n'est pas et n'est pas absolument ce qu'il est. C'est la continuité ainsi entendue que nous avons essayé de mettre en lumière sous les aspects différents où elle se manifeste dans la vie psychique.

174. D'abord, nous avons montré que si l'on considère les opérations psychiques *sub specie aeternitatis*, si l'on peut dire, c'est-à-dire sans tenir compte de la succes-

sion chronologique des états de conscience, toutes les opérations que dissocie l'analyse psychologique sont présentes en droit (continuité des opérations psychiques) et en fait (solidarité psychique) dans chacune d'entre elles. D'autre part, nous tournant vers la succession des états de conscience qui constitue le cours de la vie psychique, nous avons constaté sous le nom de durée et de monnaie de la durée la présence dans l'état présent, sous forme condensée, de tout le passé de la vie psychique et au moins d'une partie de son avenir. Sous toutes ces formes, nous sommes arrivés à cette formule concrète de la continuité que la vie psychique tout entière est contenue, soit en largeur, soit en profondeur, si l'on peut recourir à ces métaphores spatiales, dans le point et le moment uniques qu'occupe un état de conscience donné.

175. On peut présenter la même idée d'une façon plus précise. Si le tout de la vie psychique est ainsi contenu dans chacune de ses parties, si par suite la conscience se modifie sans cesse en restant constamment identique à elle-même, c'est que, si le fait psychique a comme caractère distinctif d'être à la fois une existence et une connaissance (5), ces deux éléments ne sont pas fonction l'un de l'autre. L'état de conscience, bien que n'ayant d'existence que dans la conscience et par elle, peut se modifier pour elle sans se modifier en soi. Les études de certains psychologues allemands contemporains sur l'aperception, ont établi que l'état de conscience a la faculté de se modifier lui-même, non pas en qualité ni peut-être en quantité, en intensité, mais en clarté et en luminosité. Un objet physique est absolument déterminé par les conditions où il se produit ; s'il change de matière ou de forme, ce changement se trouve préformé dans les circonstances, les conditions, les causes au milieu desquelles il est observé ; il n'y a là en quelque sorte qu'un apport ou un transport. Il n'en est pas de même du fait

psychique en tant que capable d'être plus ou moins confus, plus ou moins distinct ; il semble porter en lui-même la vertu de s'éclairer ou de s'obscurcir, de présenter à la conscience qui l'observe des dimensions variables de manière à révéler des détails plus ou moins nombreux.

On arrive ainsi à l'idée d'autant plus difficile à exprimer clairement que le langage repose sur des symboles d'origine sensible et spatiale qui répugnent par nature à l'énoncé de la réalité psychique, et que nous avons eu maintes fois à dénoncer comme sources d'erreurs, que la vie consciente n'est qu'une région de la vie totale de l'esprit, et y tient sans doute une place aussi restreinte que celle que les vibrations lumineuses occupent dans l'ensemble des vibrations de l'univers physique. L'inconscient, c'est ce qui, dans la vie psychique, existe comme existence pure et simple sans être en même temps connaissance, et qui par suite ne se révèle que par ses effets ou sa réapparition à d'autres moments. L'insconscient ainsi défini n'est pas une pure hypothèse : l'observation de la vie psychique, et en particulier de la mémoire, suffit, pourvu qu'elle ne soit faussée par aucune idée préconçue, à en révéler l'existence (16). Il nous suffit de la constater sans nous poser la question, à tendances métaphysiques, de savoir s'il est physiologique ou psychique, ou, ce qui n'est qu'un énoncé différent du même problème, si c'est un inconscient absolu ou seulement une très faible conscience. En résumé, le fait de conscience nous apparaît comme une actualité enveloppant une virtualité indéfinie, cette virtualité étant la puissance inhérente à cet état de s'éclairer au regard de la conscience et par là aussi de développer devant elle un nombre croissant d'états psychiques impliqués en lui, massés autour de lui ou derrière lui.

176. Par là nous sommes amenés à nous représenter d'une manière spéciale, propre à la psychologie,

la multiplicité et l'unité dans la vie psychique. Ce qui nous a frappés dans les états psychiques envisagés tous à la fois, c'est leur continuité mouvante. Dans la vie intérieure les parties ne sont pas données avant le tout, mais le tout avant les parties; il n'y a pas juxtaposition d'éléments qui s'agrègent, mais continuité totale que l'attention ou conscience dissocie ; ce qui revient à dire que le mot multiplicité n'a pas dans le monde interne le sens que nous lui prêtons quand nous parlons d'objets matériels et spatiaux. Entre cette multiplicité discrète, discontinue que nous nous représentons toujours sous forme de points dans l'espace séparés par des intervalles vides, multiplicité géométrique ou arithmétique, et l'unité pure et simple, il y a place pour un troisième terme, une multiplicité de pénétration mutuelle, multiplicité d'éléments conçus comme se prolongeant les uns dans les autres, distincts en ce qu'on peut les distinguer, mais seulement en ce sens ; multiplicité qui ne porte en elle le nombre qu'en puissance et qui ne revêtira cette forme de multiplicité numérique que pour un esprit qui divise, dissocie et surtout symbolise.

177. Inversement, la vie psychique a une unité *sui generis*, qui n'est pas comparable à l'unité arithmétique, qu'il s'agisse soit de l'unité composante du nombre, de l'unité qui forme un nombre en s'additionnant à elle-même, soit de l'unité totale et synthétique du nombre, de cette unité qui fait tenir dans une aperception unique la multiplicité des unités additionnées. Pas plus l'une que l'autre ne nous donne une représentation adéquate de l'unité de la vie intérieure, qui est une unité dynamique, l'unité d'un effort, d'une tension. Elle admet des degrés, n'étant que la plus ou moins grande attention qui se fixe sur la masse continue des phénomènes intérieurs ; et c'est pourquoi l'on ne peut se la représenter clairement sans faire appel à l'inconscient, l'inconscient corres-

pondant justement à l'écart, à l'intervalle qui demeure entre le tout de la vie psychique et ce que l'attention est capable d'en embrasser et d'en retenir.

A vrai dire on ne peut fixer le sens du mot unité du moi que par des déterminations toutes négatives, en distinguant cette unité de celle de toute autre chose. D'ordinaire la multiplicité nous est donnée avant l'unité, et celle-ci ne s'y surajoute qu'en tant que cette multiplicité est dominée par l'esprit : ainsi, si nous comptons des billes, ce que nous présente l'expérience, c'est leur multiplicité, qui ne forme agrégat ou nombre que pour nos sens ou notre intelligence. Mais le cas de la conscience est un cas privilégié : nous avons ici affaire à une unité et à une pluralité données simultanément, de sorte que nous ne pouvons poser cette unité sans l'éparpiller en multiplicité d'états, ni nous représenter ces états multiples sans leur donner une cohésion telle qu'ils forment une seule et même personne. Nous avons ici une pluralité unique ou une unité multiple dans laquelle les deux points de vue unité et multiplicité ne sont que des abstractions et où c'est seulement par métaphore et faute d'un langage mieux adapté que l'on peut prononcer les mêmes mots, évoquer les mêmes images que lorsqu'il s'agit d'objets matériels que l'on compte.

178. On en dirait autant de l'identité et du changement, dont l'opposition n'est qu'un autre aspect de celle de l'unité et de la pluralité (62).

179. Le caractère *sui generis* de la vie psychique lui rend également inapplicable sous sa forme courante une autre notion essentielle de la logique ordinaire, la notion de causalité. La causalité consiste proprement dans la succession constante d'un fait appelé cause et d'un autre qu'on nomme effet. Mais dans la vie psychique, il n'y a ni faits réellement tranchés, ni succession proprement dite, discontinue ; les opérations psychiques s'interpénètrent

réciproquement et ne sont à vrai dire que des aspects différents d'une réalité unique, les états de conscience ne sont que des moments différents d'une évolution continue et identique dans son fond ; il n'y a entre états de conscience successifs ou entre opérations supérieures et inférieures qu'une différence, non de nature, mais de degré ou pour mieux dire de développement. Il en résulte que dans la vie psychique la causalité présente, si l'on peut dire, un caractère circulaire. Dans la nature, une cause produit un effet qui devient cause d'un autre, celui-ci d'un troisième, et ainsi de suite en ligne droite. Dans le domaine psychique au contraire, où la cause et l'effet sont impliqués l'un dans l'autre, ne sont jamais assez distincts pour qu'on puisse les isoler entièrement l'un de l'autre, le processus de succession prend la forme d'une courbe fermée ; par un mouvement qui se continue toujours dans la même direction, sans rebroussements, l'effet produit par une cause redevient à un moment donné, soit immédiatement, soit après un nombre restreint d'intermédiaires, cause de la cause dont il était l'effet [1].

Nous avons signalé chemin faisant de nombreux exemples de cette forme *sui generis* de la causalité en psychologie. L'imagination est à la fois effet et cause d'états affectifs (75) ; l'image, en s'intensifiant, reproduit l'état primaire d'où elle-même était issue (140). Ce processus se retrouve le même dans les deux domaines de l'intelligence et de l'activité ; dans le premier cas, il donne

1. Nous croyons inutile de faire remarquer que ce caractère de la causalité n'est pas aussi restreint au domaine psychique que pourrait le faire supposer l'exposé ci-dessus. Les phénomènes biologiques, intimement unis en fait aux phénomènes psychiques, au point que nous avons cherché dans la vie l'explication de l'activité mentale, présentent, bien qu'à un moindre degré, des caractères analogues. Si le caractère circulaire de la causalité en psychologie est une conséquence de la solidarité psychique, le consensus biologique doit de même entraîner pour la causalité biologique un caractère circulaire analogue.

naissance aux phénomènes d'exspectation (96), dans le second aux mouvements préimaginés (67), dont la volonté proprement dite n'est qu'un cas particulier (109), avec la seule différence, toute de degré, qui sépare l'attention spontanée de l'attention volontaire. Dans tous ces cas, l'image, résidu d'un état primaire, perception ou mouvement, devient en s'intensifiant la cause de sa cause. Il y a la même dépendance réciproque entre le caractère et l'habitude. Le caractère dépend des habitudes contractées, et les habitudes se contractent en grande partie sous l'influence du caractère. Il en est de même dans le domaine de l'intelligence. L'attention dépend de la mémoire (95), mais inversement la mémoire dépend de l'attention, puisque nous ne retenons et bien plus ne percevons que ce à quoi nous faisons attention. Et de même encore, si l'attention détermine un enrichissement de l'objet en nous y faisant distinguer un nombre croissant d'éléments, cet enrichissement de l'objet a réciproquement pour effet de maintenir sur lui notre attention (161). Dans le cas spécial de la sensibilité, toute représentation excite en nous une émotion (68), qui à son tour a pour effet de maintenir dans la conscience, de faire durer la représentation qui lui a donné naissance; c'est ce que traduit dans la langue d'une physiologie aujourd'hui dépassée la théorie cartésienne des passions. Peut-être ne serait-il pas très difficile de trouver dans ces considérations un terrain de conciliation entre la théorie classique et la théorie contemporaine de l'émotion. Enfin la croyance et la certitude sont à la fois la cause et l'effet de tendances affectives (82). Sous toutes ces formes, la causalité psychique présente bien un caractère circulaire.

180. Du caractère spécial à la psychologie de l'unité et de la multiplicité, de l'identité et du changement, enfin de la causalité, il résulte que l'explication des faits psychiques ne peut être cherchée, comme celle des faits

physiques, dans l'établissement de la relation de variation concomitante entre ce fait et un ou quelques autres faits déterminés qui constitue l'essence de la loi scientifique, puisqu'il n'y a dans la vie psychique ni faits nettement délimités, ni concomitances isolées. La seule explication possible en psychologie est donc une explication téléologique, et nous avons vu (145) à quelles conditions cette explication peut prendre un caractère scientifique. La finalité est la seule explication possible et — nous espérons l'avoir montré—l'explication réelle de l'existence et des caractères de la conscience en général et des différentes opérations par lesquelles se manifeste son activité. Soit sous la forme immédiate et animale de la conservation et de l'expansion de la vie, soit sous la forme dérivée et proprement humaine de la recherche spéculative, c'est l'intérêt pratique qui est le grand ressort de la vie mentale[1].

181. Nous n'avons pas à revenir sur ce point, dont le développement remplit le chapitre IX. Mais à côté de ces explications de détail, l'intérêt pratique nous fournit également l'explication des caractères généraux que nous avons relevés dans la conscience. C'est par lui qu'on peut rendre compte de la sélection qui nous a paru la manifestation constante de l'activité de l'esprit. Pour n'en rappeler qu'un exemple, dans la sélection que nous opérons entre nos sensations (135), nous retenons celles qui ont pour nous un intérêt pratique en tant qu'elles s'organisent en groupes constants et stables qui sont pour nous les choses, celles qui symbolisent les objets extérieurs, parce

1. On n'aurait pas de peine à trouver dans les besoins de la vie et surtout de la science et de la moralité, expressions de la vie proprement humaine, l'explication de l'existence et des caractères des idées et des principes de la raison. Nous avons laissé ce point de côté parce que, nécessitant l'exposé d'une théorie de la raison sur laquelle tous les psychologues ne sont pas d'accord, il eût débordé le cadre d'un livre élémentaire.

que c'est à ces objets que s'adresse notre action.

182. C'est encore par l'intérêt pratique que s'explique ce cas-limite de la sélection qu'est l'inconscient. La continuité de la conscience consiste dans ce fait que pour la conscience rien ne meurt, que tout ce qui a été à un moment donné dans la conscience y demeure contracté, si l'on peut dire, de façon que le présent ne serait pas ce qu'il est si le passé avait été le moins du monde différent de ce qu'il a été. L'intérêt pratique exige cette conservation des états passés, nécessaire pour l'utilisation de l'expérience; mais il exige aussi que cette conservation n'ait pas lieu sous forme consciente. En effet, la portée de la conscience est limitée, et si nous étions absorbés par la conscience du passé, il nous serait impossible d'avoir conscience du présent, comme le montrent les cas où notre esprit est occupé tout entier par un souvenir. L'inconscient est donc exigé par le fait que toujours le passé subsiste dans la conscience, pendant qu'à chaque instant il s'y ajoute et s'y mélange du présent qui devient à son tour du passé. L'inconscient, c'est ce qui demeure dans la conscience, inactuel parce qu'inactif. Ce qui apparaît au grand jour de la conscience, c'est ce qui est immédiatement applicable aux circonstances actuelles, ce qui nous permet de nous décider et d'agir dans le moment présent. Le reste, s'il n'est pas conscient, n'en est pas moins là, signalant obscurément sa présence par la coloration spéciale qu'il donne aux éléments pleinement conscients, lové si l'on peut dire, prêt à se dérouler et à reparaître dans son intégralité, et il reparaîtra en fait quand un changement dans les circonstances le rendra utile, d'inutile qu'il était. En définitive, il ne faut pas se représenter la conscience comme un grand réservoir où les états de conscience viendraient se déverser les uns après les autres, s'entasser les uns sur les autres, et où il faudrait qu'une main extérieure vienne choisir ceux-ci,

laisser ceux-là, comme dans la volière ou le vivier dont parle PLATON. La conscience est un organisme toujours identique et toujours changeant, dont les ressources constantes s'adaptent aux circonstances du moment. C'est l'utilité pratique, soit pour la vie dans son ensemble, soit pour chaque moment particulier de l'existence, qui trace à chaque instant la limite perpétuellement mouvante entre le conscient et l'inconscient, ou plutôt, car l'idée de limite est spatiale, non psychologique, qui détermine les degrés continus de subconscience à travers lesquels un état psychique donné passe du conscient à l'inconscient ou réciproquement, s'illumine ou s'éclipse dans le ciel de la conscience.

183. La finalité de la vie psychique permet encore de comprendre en droit ce dont nous avons montré l'existence en fait sous le nom de solidarité psychique. S'il ne peut y avoir d'état affectif pur, c'est-à-dire dénué de tout élément représentatif (70), c'est qu'un tel état n'aurait pas de raison d'être, car l'individu n'aurait aucun intérêt à savoir qu'il se trouve dans un état agréable ou pénible s'il ignorait absolument la cause qui produit cet état et sur laquelle il doit agir pour le prolonger ou le faire cesser. De même et inversement, dire que les états intellectuels s'accompagnent d'états affectifs et de tendances motrices, c'est dire qu'ils ont rapport à la vie pratique de l'individu. C'est en vue de l'intérêt pratique que le plaisir et la douleur, par les indications qu'ils nous donnent, suscitent des mouvements et des actions ayant pour but de faire durer les sensations agréables, de mettre fin aux pénibles, et que toute perception présente un caractère moteur, se prolonge en un mouvement naissant destiné à l'utiliser (65). L'activité est par définition la faculté de l'action, de la pratique ; la sensibilité, dont le rôle est de nous informer du caractère utile ou nuisible des objets, a également une orientation pratique. Si donc l'intelli-

gence a elle aussi en vue l'utilité, soit immédiate, soit plus ou moins détournée, on comprend sans peine l'étroite solidarité de ces trois facultés qui, sous des formes différentes, concourent à un but unique.

184. C'est encore par l'intérêt pratique que s'explique la continuité des opérations psychiques et notamment intellectuelles, l'évolution graduelle par laquelle les opérations supérieures sont sorties des inférieures pour répondre à des besoins de plus en plus complexes et variés, par exemple le développement progressif de l'attention, son passage de l'attention spontanée de l'enfant à la méditation du philosophe (107).

185. C'est aussi l'intérêt pratique qui rend compte des deux fonctions analytique et synthétique auxquelles nous avons ramené toutes les opérations intellectuelles, la première consistant à séparer ce qui diffère, la seconde à rapprocher ce qui se ressemble. Ce sens de la ressemblance et de la différence, qui sous sa forme supérieure constitue la pensée proprement dite, mais qui se révèle déjà à un examen attentif dans les opérations intellectuelles les plus humbles, est une nécessité de la pratique. La condition essentielle pour qu'un être puisse subsister, c'est qu'il soit capable d'utiliser son expérience, de puiser dans son passé des indications pour sa conduite présente. Il faut donc qu'il puisse rapprocher les conditions dans lesquelles il a à agir actuellement de celles dans lesquelles il a agi autrefois, de manière à répéter ou à éviter actuellement l'action exécutée autrefois dans des conditions analogues, selon qu'elle a eu des résultats heureux ou fâcheux, et à ne pas appliquer à la situation actuelle la conduite qu'il a suivie autrefois dans une situation différente.

186. Enfin nous avons vu (147) comment c'est cette orientation pratique de la conscience qui explique, par les illusions de la conscience spontanée, les difficultés que

rencontre le psychologue pour se mettre en présence de la réalité psychique qui ne s'offre à lui primitivement que déformée. La continuité telle qu'elle existe en fait dans la réalité psychique est une notion fuyante, inapplicable à l'action, qui exige des décisions nettes. La conscience spontanée, dirigée par des préoccupations utilitaires, tourne cette difficulté en déformant la réalité. La continuité pouvant être considérée à un point de vue logique comme la synthèse de l'identité et du changement, nous la dissocions en ses deux éléments abstraits, et nous négligeons celui qui, soit en lui-même, soit pour les circonstances actuelles, est moins marqué que l'autre et peut être pratiquement négligé. Ainsi c'est par l'utilité vitale, par une finalité immanente qui d'ailleurs n'implique nullement une intelligence directrice, Providence ou nature, et peut fort bien se concilier avec le mécanisme, que s'expliquent en dernière analyse l'existence de la conscience, ses modalités et son développement, ses caractères réels et les caractères apparents qu'elle présente à une observation superficielle.

ERRATUM :

page 199, ligne 10, lire :
l'avenir une image trop idéalisée, etc.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE

CHAPITRE III

LA CONSCIENCE RÉFLÉCHIE & L'ANALYSE PSYCHOLOGIQUE; CLASSIFICATION DES PHÉNOMÈNES PSYCHIQUES

CHAPITRE IV

RÉFLEXION & INTROSPECTION

CHAPITRE V

LA MONNAIE DE LA DURÉE

CHAPITRE VI

LA SOLIDARITÉ DANS LA VIE PSYCHIQUE

CHAPITRE VII

CONTINUITÉ DES OPÉRATIONS PSYCHIQUES

CHAPITRE VIII

LA SÉLECTION

CHAPITRE IX

L'INTÉRÊT PRATIQUE

CONCLUSION

TW





